

El factor asco

Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo

Rocío SILVA SANTISTEBAN

cap 3-4-6



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



UNIVERSIDAD
DEL PACÍFICO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN

IEP Instituto de Estudios Peruanos

© Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú

Plaza Francia 1164

Lima 1, Perú

EL FACTOR ASCO

Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo

Rocío Silva Santisteban

1ª edición: abril 2008

Diseño de la carátula: Camila Bustamante

ISBN: 978-9972-835-07-0

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2008-05704

Esta publicación ha sido posible gracias al generoso aporte de la Fundación Ford.

BUP-CENDI

Silva Santisteban, Rocío

El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo. – Lima :
Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2008.

/ Autoritarismo / Violencia / Análisis de contenido / Lenguaje / Discriminación / Medios de comunicación
/ Mujeres peruanas / Terrorismo / Derechos humanos / Corrupción / Perú /

321.8 (85) (CDU)

La Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú está conformada por la Pontificia Universidad Católica del Perú, el Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico y el Instituto de Estudios Peruanos.

Prohibida la reproducción total o parcial de este texto por cualquier medio sin permiso de la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Derechos reservados conforme a Ley.

CAPÍTULO III

MATERNIDAD Y BASURIZACIÓN SIMBÓLICA (EL TESTIMONIO DE GIORGINA GAMBOA)

El valor del testimonio en la actualidad radica en la fuerza de ser un *relato de vida* que, junto con otros similares, van a conformar una *nueva narrativa nacional* configurando formas alternativas de organización política y maneras de entender lo nacional desde una perspectiva contra-hegemónica.

Hoy, el testimonio dejó de ser tan solo una traducción de la oralidad a una forma escrituraria para ser leída –lo que los formalistas rusos llaman *skaz*– y analizada por quienes conforman la «ciudad letrada»¹ para convertirse en un medio de instituir otro imaginario social. Esta narrativa nacional sería un relato cuya perspectiva ambivalente establecerá los límites simbólicos de la nación a partir de negociaciones entre quienes se encuentran en el centro y quienes se encuentran en los márgenes (Bhabha 1990: 4). Estos límites que organizan el testimonio son umbrales de sentido que deben ser cruzados, borrados y trasladados en este complejo proceso de producción cultural que, a su vez, se construye sobre relaciones tensas y espacios aparentemente sin forma pero llenos de antagonismos políticos².

Si la consolidación del imaginario de las naciones latinoamericanas durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX se dio a partir de textos como *Facundo* de Sarmiento, *Ariel* de Rodó o como *Nuestra América* de Martí, la reconstrucción de narrativas nacionales inclusivas en este nuevo siglo vendría articulándose sobre la versión de comunidad y alteridad que organizan testimonios como el que vamos a analizar. La operatividad de estos testimonios no se

¹ La *ciudad letrada* es un término que introduce el teórico uruguayo Ángel Rama para vincular los espacios de poder político que organizan el imaginario simbólico de un país. Estos espacios muchas veces están vinculados estrechamente con sus clases letradas –abogados, jueces, legisladores, ministros pero también intelectuales y escritores– y donde se producen las leyes y normativas. Hoy en día la «ciudad letrada» se ha desterritorializado y también anida en espacios académicos fuera de América Latina como los centros de investigación y universidades con programas de estudios latinoamericanos en los Estados Unidos y Europa, las revistas y diarios en español e inglés, entre otros. Algunos autores consideran que hoy la *ciudad letrada* en América Latina ha declinado e incluso caído frente al poder de la ciudad mediática (Franco 2002).

² Para un análisis de lo nacional como narratividad y las operaciones en torno a lo simbólico hay que revisar los textos de Hommi Bhabha, sobre todo, *La localización de la cultura* y *Nation and Narration*.

reduce solo a su potencial de veracidad ni a su densidad simbólica para ser interpretada por los letrados, sino que incluye su utilidad como narrativa nacional inclusiva. En este sentido, el testimonio que se analizará es importante en la medida que es también una narrativa inclusiva que nace de la voz de una mujer marginada, subalternizada, y excluida de los límites de la nación.

El testimonio que presentamos en este trabajo fue recogido durante el proceso de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (en adelante CVR) en una de las audiencias que organizó en la ciudad más afectada por la violencia, Huamanga, en el departamento de Ayacucho. Este testimonio forma parte de un acumulado de dieciséis mil testimonios recogidos en el transcurso de dos años de trabajo y publicados parcialmente en el Informe Final de la CVR. Se trata de un testimonio revelador: no solo narra los hechos infames a los que fue sometida la testimoniante Georgina Gamboa sino que, en el despojo de sus palabras y la reconstrucción de su historia a partir del eje de su propia maternidad, se enfrenta a un problema aun más grave como es la reconstrucción de la memoria histórica.

Los hechos sucedieron en el pueblo de Parcco, Ayacucho, en 1981. Georgina Gamboa fue acusada de terrorista por un grupo de Fuerzas Especiales de la Policía del Perú, llamados *sinchis* (guerreros en quechua) y fue violada por siete de ellos. Producto de esta violación múltiple salió embarazada y no se le permitió abortar. Posteriormente dio a luz a una niña en prisión³.

Mi hipótesis es que, a partir de su experiencia de violación múltiple, Georgina Gamboa fue *basurizada simbólicamente*, es decir, como lo he señalado en el capítulo precedente, de alguna manera fue considerada como un ser humano sobrante, que atora la fluidez de un sistema simbólico y que, por lo tanto, debe ser re-significada fuera de él. La fuerza denigrante de esta fórmula permite que, quienes se consideran sujetos en esta relación (en este caso los *sinchis*), se permitan a sí mismos no percibir sentimiento alguno por el otro –ni compasión, pero tampoco, odio– sino solo la necesidad utilitaria de sacarlo del sistema: evacuarlo, someterlo o humillarlo para permitirse una victoria. Así, como parte de esta estrategia, se plantean una serie de estereotipos para señalar las diferencias entre «nosotros» y «los otros». Entonces podemos regresar a lo que Daniel Castillo denomina el *ethos de la basura* para entender la manera como se anula cualquier posibilidad de alteridad radical en la medida que la cotidianidad de la catástrofe absorbe y neutraliza los arrebatos

³ Cuando sucedieron los hechos Georgina Gamboa tenía 16 años. Primero fue violada en su casa, luego en la Comisaría de Vilcashuamán, Ayacucho. Después de la violación y paralelamente a su embarazo, Georgina contrajo una severa infección vaginal. Ella pasó cinco años y tres meses en prisión antes de ser considerada inocente. Durante ese tiempo su padre engrosó la larga lista de desaparecidos en el Perú y su madre, a su vez, también fue violada, y producto del hecho nació otra niña (Human Rights Watch. *Rape During Interrogation*. Texto sobre informe de violación de derechos humanos en el Perú. Revisado el 20 de octubre de 2002. <http://www.hrw.org/about/projects/womrep/General-53.html>).

del vertedero: «Las políticas del terror que prosperan en el Tercer Mundo descartan así la metafísica apocalíptica de la modernidad en provecho de una lógica que las libera de toda responsabilidad ética» (1999: 239). Esta manera de entender la catástrofe en América Latina —los procesos de violencia, por ejemplo— produce la sensación de que el vertedero es solo «un efecto frente al cual no queda más que la resignación» (Ibíd.: 241). Asumir esta lógica no permite responsabilizar a las clases políticas tanto de uno como de otro lado y, a su vez, da legitimidad a sus discursos y acciones. En el caso del Perú, durante los llamados «años de la violencia», es decir, durante las décadas de 1980 y 1990, se puso en funcionamiento el *ethos de la basura* para referirse a los indígenas y mestizos involucrados tanto como victimarios o víctimas de la violencia del Estado y del terrorismo del Partido Comunista-Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru⁴.

En el caso concreto de este testimonio, a través de esta lógica de *basurización simbólica*, los operadores de justicia, así como el personal administrativo del hospital donde Georgina Gamboa estuvo recluida, además de su abogada de oficio, en suma, los representantes del Estado, la responsabilizaron a ella de su propia violación por considerarla una sospechosa de terrorismo. Asimismo, le asignaron como penitencia la crianza de la niña. Si ella asumía esta tarea con valor y coraje, como sin duda lo hizo, su posibilidad de ser incorporada a la sociedad como una mujer «limpiada» aumentaría considerablemente.

La testimoniante, a través de un trabajo retórico en su propio testimonio, logra recomponer este proceso de *basurización simbólica* e instalarse, en su propio discurso, como un nuevo tipo de heroína nacional y, por consiguiente, incluirse en una nueva narrativa de la nación más allá del mandato materno que se le confiere. Esto se colige de lo que ella misma afirma en su testimonio que, además, se convierte en un instrumento discursivo para construir la memoria histórica de un grupo social excluido: los hijos de las mujeres sometidas a crímenes de violencia sexual en el transcurso de la guerra interna que vivió el Perú desde 1980.

Considero que su historia, narrada en este testimonio, está organizada por un paradigma de la historia del Perú: la bastardía originaria⁵. Asimismo, la necesidad primordial de la testimoniante por incluirse como partícipe de una historia nacional requería encontrar un sit

⁴ Es sintomático del racismo en el Perú que no sucediera lo mismo con los «blancos» vinculados a las mismas actividades como el caso de la bailarina Maritza Garrido Lecca, atrapada junto con Abimael Guzmán el 13 de septiembre de 1992 como de su contingente de logística, convertida hoy, por su posición de clase, belleza y juventud, en anti-heroína incluso de los hollywoodenses como la película de John Malkovich *The Dancer Upstairs*.
⁵ Max Hernández y César Delgado Díaz del Olmo han escrito, desde una perspectiva freudiana el primero, y lacanianiana, el segundos libros sobre la figura paradigmática del Inca Garcilaso de la Vega como el «primer peruano» producto de contradi agobiantes y de desplazamientos identitarios a partir de su doble condición de mestizo y bastardo (*El bien perdido y El de dos mundos*, respectivamente). De alguna manera esta bastardía originaria se puede vincular, asimismo, con lo que Octavio denominó la identidad de «hijos de la Chingada» en su clásico ensayo *El laberinto de la soledad* (88-113). En el caso de acento está puesto sobre el padre que abandona; en el caso de México, sobre la madre violada.

» en el imaginario social; el único sitio disponible fue el de la maternidad aun-
isamente por las contradicciones de esta bastardía originaria, se trate de una
id en extremo conflictiva.

MONIO COMO GÉNERO LITERARIO

impostergable en el marco del análisis del planteamiento contrahegemónico
nder lo nacional en América Latina es estudiar y difundir el acervo de 16.890
s que fueron recogidos durante el proceso de la Comisión de la Verdad y Recon-
el Perú durante los años 2001-2003, y que ahora se encuentran archivados. Si
erto que estos testimonios tienen características muy peculiares y son más bien
los textos mucho más cercanos al testimonio jurídico -aunque no lo son- que al
literario, personalmente considero que los análisis, los trabajos y los plantea-
e las investigaciones en torno al testimonio literario son útiles para entender las
de producción de los mismos, así como la fuerza de sus efectos.

io en tanto forma de expresión simbólica está organizado sobre un recuerdo desde
es una narración que privilegia ciertos hechos y olvida otros, silencia algunos y
este silencio también esconde. La organización de un relato testimonial, en sí, es
a batalla personal por fijar pautas de una memoria que se empeña en la búsqueda
rdad» en los hechos. Este esfuerzo del testimoniante es fundamental: nos permite
es o escuchas acercarnos a los hechos desde su propia perspectiva.

as definiciones del testimonio como género (Barnet, Jara, Gugelberger, Zimmer-
erley, Slodowska) que difieren entre sí. Todas coinciden en la importancia del
la realidad) para organizar los propios recursos del texto. Algunas inciden en la
a de que el testimonio se refiera a un momento histórico decisivo para la comu-
is del testimoniante, otras le dan mucha más importancia a la representatividad

berger, por ejemplo, el testimonio como género es interdisciplinario (entre la
a y la literatura), situado en el borde de lo autobiográfico y lo no autobiográfico,
or plural o sin autor, y se trataría de un texto nómada (1996: 11). Gugelberger
que pocos géneros han interpelado a la institución literaria en semejante grado,
ota, de cierto modo, que durante la década de 1980 la importancia otorgada al
imonial coincidió con la «agenda» de los académicos⁶.

bastante claro en la introducción de Gugelberger al libro recopilatorio de ensayos sobre testimonio, *The Real Thing*.
Discourse and Latin America. El autor sostiene que la aparición de los testimonios más relevantes (el de Rigoberta

Zimmermann y Beverley en su clásico libro sobre el tema, *Literature and Politics in the Central American Revolutions*, se dedican a describir el formato testimonial. Por lo mismo sostienen que un testimonio es un tipo de narrativa de forma novelesca, narrada en primera persona por un narrador que a su vez es el protagonista o testigo de los eventos que cuenta. La unidad de la narración estaría centrada en una historia de vida o en un episodio de la vida del narrador; en muchos casos el narrador es un iletrado, analfabeto o no, pero en todo caso nunca un escritor profesional (1990: 173). Al mismo tiempo insisten en la forma de transcripción del mismo, a través de otra persona (periodista, escritor, activista) y por medio de un registro magnético. Otro de los puntos que subrayan ambos autores es la importancia del «yo» en la narración como el representante de una colectividad; sin embargo, este «yo» que niega las cualidades del autor en su versión tradicional y canónica, no se diluye en la narración absorbido por una voz plural sino que mantiene su característica como individualidad «en su experiencia deshumanizante» (Ibíd.: 174).

Beverley y Zimmermann insisten en que un testimonio borra toda huella del «héroe» descrito por Lukács en su clásico análisis de la novela moderna⁷. No obstante, la importancia de los testimoniados dentro de sus propias comunidades, como seres que dejaron el anonimato a propósito de sus testimonios para convertirse en representativos de sus espacios de origen, niega esta última afirmación. Por el contrario, como se verá en el desarrollo del presente trabajo, la importancia de la construcción de un sujeto «heroico» es vital en la textualización de un testimonio, pero no como un ser que lucha contra su mundo sino como representante de un mundo que lucha contra la injusticia de la subalternidad. En todo caso,

Menchú, de Domitila Barrios de Chungara, de Omar Cabezas, entre otros) coincidió con los temas que los académicos estadounidenses investigaban en ese momento: lo no canónico, el debate sobre el subalterno, el discurso del otro, la oralidad y la literariedad, la autoría dual, los márgenes, el discurso de las minorías, la escritura tercermundista, la literatura después del Boom Latinoamericano, entre otros, y por este motivo decidieron adscribirle su entusiasmo. Pensaban, entonces, que el testimonio más que ningún otro género llevaba en sí la huella de lo «real tercermundista» (1996: 7-11). Por lo tanto, el testimonio pasó al primer plano en las distintas investigaciones académicas y más adelante, en plena era Reagan, se convirtió en el género de los oprimidos que despierta el malestar de los investigadores más conservadores y que protagoniza, en Stanford University, la famosa guerra cultural (para mayor información ver Pratt 2001). Pero Gugelberger sostiene que hoy el testimonio se ha «institucionalizado» y por lo tanto ha dejado de ser atractivo como «lo real» (Ibíd.: 12), esto es, según el concepto lacaniano al que alude, lo que se resiste a la simbolización. Asimismo Beverley considera que el momento del testimonio ya pasó, pues el género pierde su sentido en una sociedad globalizada (1996b: 280-82). Considero que esta mirada del género testimonio solo lo toma en cuenta como otra ficha más en los avances y retrocesos de los profesores de izquierda de las universidades estadounidenses, dejando al margen las críticas o el reposicionamiento del testimonio en el llamado Tercer Mundo; esto es, donde se produce y donde produce sus efectos. Este reposicionamiento queda claro con la importancia de los testimonios en las Comisiones de la Verdad de Argentina, Sudáfrica y el Perú. En este punto adscribo la propuesta de Denegri, quien sostiene que el testimonio ha sido «usado y desechado» por la academia estadounidense (2000: 41). Los académicos han obviado, no solo otras lecturas, otros análisis y otras interpretaciones que vienen de América Latina, sino incluso a los propios sujetos productores del discurso testimonial y sus realidades que siguen generando narrativas paradigmáticas.

⁷ «La psicología del héroe de la novela es el campo de la actividad de lo demoníaco. La vida biológica y social se inclina muy profundamente a fijarse en su propia inmanencia: los hombres aspiran simplemente a vivir y las estructuras sociales a permanecer intactas [...] los hombres, captados por el poder del demonio [van a] elevarse a veces por encima de ellos mismos —de una manera infundada e infundable— y de renunciar a los fundamentos psicológicos y sociológicos de su propia existencia» (Lukács 1966: 86-87).

lo más resaltante de los análisis de ambos autores es que definen al testimonio como una forma de contra-literatura o anti-literatura, una especie de forma post-ficcional de literatura, con significantes repercusiones culturales e ideológicas.

Uno de los puntos más importantes, y que es fundamental para este trabajo, es entender que el testimonio ha permitido escuchar la voz silenciada del subalterno. Si bien este punto es muy debatible, autores como John Beverley en «The Margin at the Center» sostienen que el testimonio es una forma de vehicular la voz de los subalternos —niños, mujeres, indígenas, locos, criminales, proletarios⁸—, sujetos antes nunca representados por su propia voz; por lo mismo, la connotación legal o bíblica del testimonio es fundamental, pues lo que se pretende remarcar es la importancia histórica y personal de comunicar sus problemas de represión, pobreza, subalternidad, injusticia o lucha por la vida (1996a: 25). Se trataría de una forma de textualizar el eslogan de las feministas: lo personal es político (Gugelberger 1996: 26).

El sentido democrático del testimonio radicaría en su apelación a un sujeto no excepcional aunque sí representativo, como protagonista del mismo: cualquier vida tendría un valor representativo, por lo tanto todo testimonio evoca en una voz la presencia de la huella de otras voces, de otras vidas y de otras experiencias similares. A su vez, el carácter confesional del mismo, su capacidad de apelar no solo a la racionalidad sino también a la emotividad, permite a los lectores una sensación de cercanía, de efecto de realidad, mucho más rico que un texto documental (Beverley 1996a: 27-29). Para Beverley, a diferencia de Miguel Barnet, el testimonio no es otra forma de novela, puesto que no apela a una ficcionalidad sino a un carácter autobiográfico. Se trataría de una «intimidad pública» que transgrede las esferas de lo público y lo privado.

Podemos sostener, entonces, que un testimonio es una forma discursiva construida sobre una base de «veracidad» en tanto narra hechos que han sido vividos por el o la testimoniante; escapa de la ficcionalidad pero no de la literariedad; y este punto es relevante en la medida que el testimonio ha sido calificado como el «género literario» latinoamericano por excelencia (Beverley, Zimmerman, Duchesne)⁹. Puesto que no escapa de la literariedad queda claro que el testimonio no es solo un registro de hechos que «verdaderamente»

⁸ En este punto Gayatri Spivak difiere de Beverley en la caracterización de un subalterno. Para ella un hombre perteneciente al proletariado es un oprimido pero no un subalterno. «En términos poscoloniales, todo aquel que tiene limitado su acceso a la cultura imperialista y al espacio de la diferencia [es un subalterno]. Pero no se podría decir solamente que los oprimidos son subalternos, la clase trabajadora (británica) son oprimidos, pero no son subalternos (Leon de Kock. Entrevista con Gayatri Chakravorty Spivak, 1). Beverley cita a Spivak y su famoso artículo «¿Puede hablar el subalterno?» para polemizar en torno a la representatividad del testimonio y a la autoridad de la academia norteamericana como lectores del mismo, precisamente, en términos de colonialidad del saber (Beverley 2004: 7-18).

⁹ «To my mind, *I, Rigoberta Menchú*, is the most interesting work of literature produced in Latin America in the last fifteen years» (Beverley 1996b: 271).

ocurrieron, sino que es un registro de una memoria personal y colectiva que, por cierto, organiza y jerarquiza estos mismos hechos desde una posición discursiva ideologizada y conflictiva. Se trata, por lo tanto, de una auto-representación, es decir, de la construcción textual de una subjetividad que, no obstante, muchas veces es organizada en un diálogo o, como sostiene Duchesne, «en una técnica de producción discursiva no-monológica y no-autorial» (1992: 64).

Por otro lado, todo testimonio se organiza desde un *horizonte de recepción*¹⁰, es decir, desde la certeza de que existen uno o varios «escuchas» que recibirán el mensaje y que lo decodificarán. En la medida que estos escuchas poseen cierto poder para el o la testificante, es decir, que pueden después de recibir el testimonio infligir cierto cambio en la realidad, las o los testificantes organizarán su discurso de diversas maneras. Esto es lo que sucede en el caso del testimonio de Georgina Gamboa: ella es consciente de que su testimonio será una denuncia ante una instancia que por única vez en la historia del Perú recupera la voz «no oficial» —esto es, ni militar, ni clerical, ni judicial— de los años de la violencia. Asimismo sabe que es la oportunidad para dejar en claro que ella es una de las miles de afectadas por los llamados «excesos» de los policías y militares durante la intervención en zona de guerra, y que debe recibir una reparación del Estado. Se trata, por supuesto, de una lucha por lo que Jean Franco denomina el «poder interpretativo»:

Desde el momento en que el hablante se instala en una cadena semántica ya preconstituida, anuncia su intención y entra en un diálogo con otros textos [o discursos] abierta o implícitamente. Tales intervenciones son siempre específicas y concretas y la palabra siempre demarca relaciones no duales sino un trío de relaciones —hablante, escuchante y los antecesores cuya presencia todavía marca el género. La importancia de estas reflexiones para cualquier grupo denominado marginal es inmenso— *en primer lugar porque elimina la noción maniquea de la víctima y porque nos ofrece la posibilidad de entender cómo la acentuación de ciertos términos nos remite a la posición del autor o la autora en la lucha por el poder interpretativo* (1992: 110), [énfasis mío].

Lo imprescindible en el análisis de un testimonio considerando precisamente esta lucha por el poder de la interpretación es tener en cuenta las condiciones de producción del mismo: la localización simbólica del testificante y del testimonialista (generalmente un «otro» ilustrado que recoge el texto oral y lo codifica de forma escrita), el contexto donde construye su testimonio, tanto histórico como simbólico, así como las características del horizonte de recepción. Asimismo, la transcripción del testimonio no es un quehacer superfluo. Muy por el

¹⁰ Según la llamada estética de la recepción, «horizonte de recepción» deviene del concepto horizonte de expectativas aplicado a un texto. Se refiere a la recepción como elemento de concretización de sentido condicionado por el destinatario. Un receptor sólo puede convertir en significado actual el significado potencial de una obra en la medida que introduce su comprensión previa del mundo, esto es, sus expectativas concretas procedentes del horizonte de sus intereses. El productor del texto orientará previamente la actualización del significado teniendo en consideración, asimismo, estas expectativas (Jauss 1987: 77-78).

contrario, la propia actividad de recoger el testimonio, estructurarlo y transcribirlo respetando o no los usos lingüísticos del testimoniante, sus tiempos y modos gramaticales, así como sus silencios, configura el texto final y le otorga significación. Por eso es imprescindible leer las marcas de las tensiones entre testimonialistas y testimoniante.

Esta relación se puede dar en forma heteróloga; es decir, que el testimonio se estructura según «el oído occidental» y por lo tanto la relación de alteridad se traduce conforme el deseo de Occidente de leer estos productos en la medida en que sus productores «no entienden la importancia de su propio decir»; o dentro de lo que Clifford Geertz califica de «ventriloquía etnográfica», una suerte de comunicación de intereses por encima de las diferencias (Sklodowska 1993). Hay muchos elementos y detalles en el testimonio que permiten diferenciar un testimonio heterólogo de uno ventrílocuo: en primer lugar habría que considerar la estructuración del mismo, si responde a la jerarquización del testimoniante o del testimonialista.

Por otro lado, el testimonio propone una relación activa entre lector y texto. Hay muchas maneras de leer un testimonio y muchas preguntas que surgen de la propia propuesta de leerlo:

¿No será una curiosa morbosidad lo que nos lleva a querer enterarnos de las intimidades del prójimo? ¿No nos estamos aprovechando de la fragilidad de una persona para inmiscuirnos en aquello que no nos corresponde? ¿No será que el deseo que nos impulsa a saber de las desgracias ajenas es el de desarrollar un sentimiento de piedad que nos persuade de ser almas bellas? [...] ¿Y qué pasa con los que sí leemos y oímos testimonios? ¿Somos sádicos o masoquistas? ¿Éticos magnánimos o hipócritas falsarios? (Portocarrero 2003: 11).

Las preguntas apuntan a sostener que la lectura de un testimonio no puede terminar, simplemente, en cierta lástima hacia el testimoniante, sino que apela a involucrarnos en la historia que se cuenta con una actitud que comprometa al sujeto lector por entero, en tanto que al testimonio nos aproximamos racional y emotivamente: «Entonces hay que atravesar la vergüenza y la culpa. No hay otra manera de llegar al otro» (Ibíd.: 12). Lo que nos plantea el testimonio es básicamente una narrativa de las otredades que nos interpela. Por eso mismo, como sostiene Beverley, romantizar a las víctimas del testimonio es continuar con una narrativa de la redención a través del sufrimiento y, por lo tanto, con una lógica colonial o imperialista de dominación (1996b: 274). Ante los testimonios y su interpelación el lector debe escapar de la lógica falsaria de la romantización o de la victimización del testimoniante, aun más si los propios protagonistas de los testimonios niegan abiertamente la victimización en la medida que es una forma de autoconmiseración que no permite para sí mismos el poder de la interpretación. Ese es el motivo principal por el cual algunas dirigentas de las diferentes asociaciones de familiares de desaparecidos, como es el caso de Angélica Mendoza de Ascarza, presidenta de la Asociación Nacional de Familiares de Detenidos, Secuestrados y Desaparecidos del Perú, Anfasep, se autodenominan «afecta-

dos» y no «víctimas» de la violencia que es la nomenclatura que en todo momento usa la CVR¹¹. Esta diferencia deja en claro la lógica de muchos de los testimoniantes al marcar su posibilidad de agencia.

Finalmente podríamos entonces plantear una definición de testimonio según la cual se trataría de un relato no-ficcional narrado en primera persona, desde un «yo protagonista» articulado como representativo de una comunidad o de un grupo social, sobre hechos relativos a la historia de vida o de algunos episodios de la vida de ese protagonista que además formen parte de un momento histórico difícil, conflictivo y denso para su propia colectividad. Este «yo protagonista» está organizado desde una narración oral (la mayoría de las veces) y su oratura¹² es recogida por un transcriptor que la convierte en escritura, la edita y la publica. La peculiaridad del testimonio latinoamericano contemporáneo es que sus protagonistas son subalternos, en el sentido gramsciano del término y, por lo tanto, el testimonio irrumpe con una voz generalmente no escuchada en la institución literaria de América Latina. Por todo lo señalado, una lectura profunda de un testimonio como el que analizamos implica también una adhesión o rechazo, pero en todo caso desde una lógica horizontal en las coordenadas de la indignación más que de la conmiseración.

EL TESTIMONIO DE GIORGINA GAMBOA

Cuando nos referimos a los testimonios recogidos en las audiencias de la CVR no estamos hablando solo de testimonios «literarios» (como los testimonios de Rigoberta Menchú o Domitila Barrios de Chungara), sino de testimonios paralegales que van a conformar un relato nacional en la medida que estas historias se han recopilado con el fin de plantear una política de la memoria. Por eso la CVR sostiene que:

La oportunidad de rendir testimonio frente al país es un acto de dignificación y sanación para las víctimas que aparecen en la audiencia pública y para aquellas personas que pueden identificarse con los casos presentados [...]. La Comisión busca que las víctimas enriquezcan la investigación con su verdad personal, con su interpretación de los hechos y sus esperanzas de justicia, de reparación y prevención. Asimismo, el país se solidariza y reconoce la dignidad de las víctimas tanto tiempo negada (CVR s.f.: 2).

Al margen de esta fundamental consideración política, estos testimonios llevan en sí también muchas de las características planteadas en el debate sobre el testimonio como géne-

¹¹ Hay muchas otras instituciones que siguen usando la autodefinición de «víctimas de la violencia» como es el caso de la Asociación de Familiares Víctimas del Terrorismo (Afavit).

¹² Siguiendo los lineamientos que utiliza Francesca Denegri para hablar de sus características y sus problemas (2000: 22-29), podríamos ensayar la siguiente definición de oratura: el complejo sistema de articulación de signos, sonidos y gestos corporales que organizan la narración en su oralidad.

ro literario. Para empezar, estas son historias narradas *voluntariamente* por los testimoniantes y no bajo el imperativo de la ley como en el caso de los testimonios legales en el marco de los procesos de administración de justicia, pues la CVR nunca tuvo funciones jurisdiccionales. No se trata, por lo tanto, simplemente de documentos, confesiones, testimonios de parte, instructivas, pruebas judiciales o alegatos. Estos testimonios son, fundamentalmente, narrativas de identidad nacional. Uno de los objetivos que los testimoniantes buscaban con la narración de sus historias ha sido la reparación tanto civil como pecuniaria y, por supuesto, que sus casos se conviertan posteriormente en casos judicializables. Pero otro de los objetivos de los testimoniantes, no menos importante, ha sido, desde un primer momento, convertir sus testimonios en registros de lo que aconteció durante «los años de la violencia» para incorporar su propia historia a la historia general del Perú acallada durante esos mismos años por los mismos representantes del Estado.

Los testimonios narrados en las audiencias públicas fueron primero relatados a integrantes de las sedes regionales de la CVR. Luego, tras un proceso en el área de sistematización de información de la sede en Lima para completar la carpeta de cada testigo, algunos de ellos son presentados en audiencias públicas que se realizan en las diversas áreas del país (CVR 2001). Hay que tener en cuenta, por tanto, que estos testimonios fueron primero relatados *in extenso* ante estos espacios administrativos. En el caso de los testimonios de las audiencias públicas de la CVR¹³ se ha mantenido el orden textual tal y cual fue relatado, respetando inclusive las marcas de oralidad del mismo, como los giros específicos de un castellano andino o castellano quechuízado¹⁴. No obstante, podría afirmar que la estructura del relato no es solo producto del testimonialista, en la medida que formaba parte de una *performance* mayor en la cual la presencia de los comisionados es cardinal y el escenario donde es recogido un punto de inflexión fundamental.

Al momento de dar su testimonio no lo hacen solo ante un auditorio oficial compuesto por los once comisionados y por cientos de personas, sino también ante las cámaras de la televisión en un programa de cobertura nacional. Por esto mismo, por esta forma teatral de narración del testimonio, considero el relato ante este auditorio como una *performance* según el concepto que propone Paul Zumthor dentro de su análisis de las narraciones orales, esto es, como la acción compleja por la que un mensaje es simultáneamente trans-

¹³ Se llevaron a cabo 20 audiencias: audiencias con víctimas, 8; audiencias temáticas, 5; asambleas públicas, 7; en Huanta, Huamanga, Huancayo, Huancavelica, Lima, Tingo María, Abancay, Trujillo, Chumbivilcas, Cusco, Cajatambo, Pucallpa, Tarapoto, Huánuco, Chungui. Los asistentes directos fueron 9.500 personas y los testimoniantes 422 en 318 casos. Fuente: Informe sobre las actividades realizadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación y convocatoria al país. Balance de la CVR. Página oficial de la CVR. Revisado el 12 de agosto de 2007. <http://www.cverdad.org.pe/lacomision/balance/index.php>

¹⁴ El castellano andino o hablado por un sujeto bilingüe mantiene ciertas estructuras gramaticales quechuas así como traslada fonemas del quechua al castellano. De esta manera se ha evitado «blanquear el lenguaje» (Denegri 2000: 18), es decir, otorgarle una homogeneidad lingüística que limpie las opacidades y resistencias del hablante bilingüe.

mitido
tarios
fronta

La i
tal p
ha si
repres
el tex
de la
abri
CVR
mer
era

Ten
nar
que
sas
sig
sol
des
cha
que
zaci

mitido y percibido aquí y ahora (1991: 33). Esto significa que tanto locutor como destinatarios, así como las circunstancias de la comunicación, se encuentran concretamente confrontados:

El conocimiento al que doy forma al hablar y que por la vía del oído hacéis vuestro se inscribe en un modelo al que se remite: ese conocimiento es reconocimiento. Tiende a proporcionarse unas justificaciones habituales, se desarrolla sobre una trama de creencias y costumbres mentales interiorizadas que constituyen la mitología del grupo, cualquiera que sea. De este modo, el discurso de comunicación representa lo contrario del discurso científico descrito por J. Lyotard. Lleno de fuertes connotaciones, unido a todos los juegos del lenguaje cuya combinación forma el vínculo social, extrae su validez y su fuerza persuasiva menos de lo que informa que del testimonio que constituye, de manera que el criterio de verdad se oculta en beneficio de otro mucho más impreciso: la comunicación es memoria, flexible, maleable, nómada y (gracias a la presencia de los cuerpos) globalizante (Zumthor 1991: 35).

La importancia de la *performance* como circunstancia de la comunicación es fundamental para tener en consideración en el caso del análisis de este testimonio, puesto que no ha sido narrado a un testimonialista sino *actuado* en medio de un aparato formal que representa al Estado. Esto es significativo para analizar las huellas de la *performance* en el texto¹⁵. La versión del testimonio de Georgina Gamboa que analizo es el registro escrito de la segunda audiencia pública realizada en la ciudad de Huamanga, Ayacucho, el 8 de abril de 2002¹⁶. Este testimonio se encontraba, en julio del 2002, en la página web de la CVR; luego en septiembre fue retirado de la página sin explicación alguna y, posteriormente, en marzo de 2004, ha vuelto a formar parte de la página como «Caso N. 5» (antes era el Caso N.1).

Teniendo en consideración las huellas de la *performance* en el texto es importante mencionar que, a pesar del respeto de ese castellano andino, los transcriptores adscritos a la CVR que han copiado el testimonio, han considerado oportuno indicar entre paréntesis las diversas manifestaciones emocionales de la testimoniante. Por ejemplo, se han consignado las siguientes entradas entre paréntesis: [empieza a llorar mientras narra], [entre sollozos], [los sollozos se hacen más constantes]. Estos detalles del texto, que muy bien podrían pasar desapercibidos, dan una señal sobre lo que se ha querido resaltar en función de esta escucha: los elementos de sufrimiento y dolor se ven acrecentados con estas apostillas puesto que sabemos por ellas que la testimoniante se encuentra a medio camino entre la simbolización de su intolerable experiencia y la pura somatización impulsiva (el llanto). Con la

¹⁵ No he visto la audiencia pública en que Georgina Gamboa presentó su testimonio ni a sus registros visuales o auditivos, a excepción de un video de un minuto que se puede observar en la página web de la CVR y en que se constata pasajes de la audiencia, sobre todo, las escenas del llanto de Georgina Gamboa.

¹⁶ La versión completa puede revisarse en el anexo 1.

inclusión de estas apostillas se hace énfasis en lo que se ha denominado la presencia del otro como una invasión de los afectos¹⁷.

La narración se encuentra estructurada para un «oído occidental» ya no solo desde la mano del testimonialista (y sus apuntes emocionales al texto), sino desde la organización de la testimoniante en tanto que su horizonte de recepción inmediato son los comisionados. El testimoniante o la testimoniante sabe que debe *modular su habla*, que debe *producir un efecto de sentido* en sus escuchas y, por lo tanto, lo que narre o calle estará organizado cumpliendo esa función. Por eso el testimonio de Giorgina Gamboa comienza así: «Bueno, muchísimas gracias por invitarme al acá a la Comisión y la Verdad y agradezco su Comisión de Verdad, y a la *periodistas* y al *Derechos Humanos*, agradezco que lo que me ha dado oportunidad para poder hablar mi testimonio» (Gamboa 2002a: 1) [énfasis mío].

Giorgina habla para los comisionados, para los periodistas y para los «derechos humanos»: su testimonio está organizado con esta necesidad urgente de poner en relieve su búsqueda de justicia y la necesidad de que esta sea localizada en un espacio simbólico mucho más amplio que su comunidad: está consciente de que este testimonio va a ser divulgado por el periodismo y va a ser recibido por los «derechos humanos». No hay una exigencia en esta primera parte: se pide, se ruega, se agradece la oportunidad, se agradece al otro el «habla». Las coordenadas de su ciudadanía siguen siendo las del tutelaje, es decir, aquellas que organizan al sujeto básicamente como una persona con una reconocida incapacidad y que debe ser representada (Nugent 2002).

El asunto aquí es que el habla del comisionado o comisionada, en este caso, sigue manteniendo estas coordenadas.

Bienvenida señora Giorgina y quiero agradecerle primero su fuerza para poder ayudarnos a todos los peruanos a conocer qué pasó en este país, para que podamos entender lo que muchas personas sufrieron como usted y *quiero pedirle mucha fortaleza* y que le vamos a escuchar su testimonio con mucha atención. *Usted puede empezar*, gracias (Gamboa 2002a: 1). [énfasis mío]

La posición discursiva de la comisionada es la de «autoridad» que permite el habla: «puede empezar», «quiero pedirle mucha fortaleza». La petición y la señal de «autorización» para el inicio no se han organizado desde una reciprocidad horizontal sino, precisamente, desde esa situación en la que el otro/la otra está subalternizado o, más específicamente, tutelado y protegido por este espacio de escucha.

¹⁷ El testimonio es también una manera de concebir al otro o a la alteridad del otro como un suplemento que provee lo que se ha perdido en el uno (mismidad). La pasión tan cercana a lo real en el Tercer Mundo (otro) es lo que permite la omnipresencia de la simulación y privatización negada en el Primer Mundo. Según sostiene Alberto Medina, el problema es que la pasión se convierte en una mercancía intelectual y se integra al fetichismo mercantil: el sistema de producción de valores manejado por el mercado (2002: 10).

De alguna manera esta situación se preludia en el texto que sirve para difundir la propuesta de las audiencias públicas: «Las Audiencias públicas fortalecen la opinión pública nacional al *darle* voz a los sectores tradicionalmente excluidos» (CVR s.f.: 2) [énfasis mío]. Quizás un mejor fraseo de la idea hubiera sido incidir en que las audiencias son un *espacio de escucha* donde los sectores tradicionalmente marginados permiten un intercambio de ideas con los sectores estatales y con el gran público urbano. Esta situación cobrará otros matices e incluso se invertirá desde la posición de la testificante al final del testimonio, pero continuará organizada de la misma manera desde el receptor (o receptora) haciéndose extremadamente evidente al final del testimonio. Pero no adelantemos conclusiones.

En una época donde las corrientes posmodernas y la globalización han relativizado el concepto de verdad como eje central del pensamiento racional, paradójicamente, en muchos países en procesos post-dictatoriales se alza con urgencia la necesidad de establecer una verdad sobre los motivos y las condiciones sociales e históricas que posibilitaron al horror instalarse en la cotidianidad y en la historia. El cuestionado concepto de «verdad» que se impone como un elemento categórico de la cultura occidental durante el auge del positivismo, no es el mismo que se busca a partir de la urgencia de esta necesidad de organizar un relato del pasado. Con las Comisiones de la Verdad no se busca organizar un relato único y hegemónico que pueda incluir todos los relatos de los sujetos afectados por la violencia o que pretenda organizar la historia anterior desde una perspectiva nacional unívoca. Lo que pretenden estas comisiones es organizar las responsabilidades, aclarar situaciones concretas en torno a hechos perfectamente probados, incorporar a la narración de la historia nacional las historias personales acalladas por intereses políticos específicos durante los regímenes involucrados en la guerra sucia, en otras palabras, recuperar la fuerza de producción de los relatos históricos.

Por esto mismo, las críticas a la «verdad» que se organizan desde los estudios poscoloniales en la academia americana o europea tienen una fuerza movilizadora importante dentro de esas esferas pero, en el otro lado del mundo, podrían ser problemáticas si no reconocen la necesidad que tenemos los *sujetos post-dictatoriales* para producir un relato en torno a la «verdad» de nuestro pasado de horror y miseria moral. «La verdad no nos hará libres, pero sí lo hará el tomar el control de la producción de la verdad» nos dicen Antonio Negri y Michael Hardt reformulando la máxima cristiana (2000: 134).

Puesto que la declaración de un testimonio, en este como en otros contextos, es una lucha por el *poder de interpretación* y en la medida que, para plantear nuevas narrativas nacionales, se requiere del *control de la producción de la verdad*, es imprescindible entender que los testimonios son instrumentos políticos modulados por la voz de un subalterno. Precisamente, en su calidad de relato político —entendido como relato para resistir al poder— radica la fuerza del testimonio de Georgina Gamboa.

Violencia - sujeto

proceso de basurización

LA VIOLACIÓN: CUERPO SOMETIDO, SUJETO BASURIZADO

Desde el espacio donde se producen y consolidan las exclusiones, debemos entender el proceso de basurización simbólica como una forma de deshumanizar al cuerpo del sujeto para que sea subsumido dentro de una lógica residual que asegure su instrumentalización (Castillo 1999: 239). Este marco permite entender, también, esa desafectación de los sectores urbanos y limeños de la población peruana ante la CVR y explicar por qué se sintieron tan apartados de la guerra interna que afectó concretamente también a las clases altas y medias urbanas. Además de la consabida distancia producida por el racismo criollo y por la indiferencia apuntalada por la resistencia a saber, conocer y abrir los ojos y los oídos —condensada en un narcisismo monologante—, el proceso de basurización simbólica que realizaron estas capas medias y urbanas a partir de su irracionalidad ante la irracionalidad de una violencia sin precedentes, logró construir un otro *basurizado* que era sin duda alguna el campesino pobre, ayacuchano o huancavelicano o de otras zonas de alta concentración de población indígena, con patrones culturales percibidos como ajenos y que debía convertirse en el chivo expiatorio de la sinrazón de la violencia política.

Junto a la idea de este otro *basurizado* funcional al miedo y a la indiferencia, se encuentra la construcción del estereotipo del terrorista, del subversivo o, más popularmente, del senderista. El estereotipo del senderista es también un producto directo de la basurización, pues organiza a un sujeto desde pocos elementos fundantes básicos y niega toda posibilidad de humanidad. La imagen que se difunde en el imaginario de las clases sociales altas, medias urbanas y algunos sectores de las clases populares en torno al senderista es la del «cholo resentido»: migrante campesino que baja a las ciudades buscando nuevas formas de ganarse la vida y estudia pero no puede surgir y, por lo tanto, destila su frustración contra la «gente decente». Se trata, sin duda alguna, de una caricatura que se puede percibir en el imaginario de distintos espacios sociales. Asimismo, se ha construido un estereotipo de la senderista como una mujer dura, cruel, quien da el tiro de gracia o quien lidera los comandos de aniquilamiento por tener «sangre fría». Según el estereotipo, este comportamiento de la senderista se basa, asimismo, en esa mezcla de información ideológica y resentimiento social aunado a la postergación tradicional de las mujeres: las senderistas «deben» demostrar que son tan iguales que los hombres y por eso asumen con más audacia los encargos más difíciles. En la construcción de este estereotipo se pone en juego la militarización de la mujer como una forma de asumir una conducta «varonil» supuestamente más cercana a la igualdad.

Del mismo modo, los propios sujetos que ejercieron la violencia, de uno y otro lado, construyeron una imagen del otro para poder anquilosarlo y arrinconarlo en una suerte de espacio monolítico y así evitar todo acercamiento emocional. Esta basurización «estratégica» que organiza un sujeto-vertedero para permitir el ejercicio de la violencia cobró características mucho más humillantes en el caso de las mujeres. Las mujeres fueron violadas y

violencia
muchas
ro Lumino
Revolucion
cia guer
según lo
de pres
de cede

Por am
mujeres
motivo de
enfrenta
botín de
de este
ejercer
el poder
ción, ex
logra, en

Las mujer
rado a su
señalad
ticas re
ética m
no que
María (7

Por eso, a
la subver
ción y su

En la
repre
Derechos
zona
por el
fuerza
(Comun
Asim
el M
Derechos

violentadas por el personal militar asentado en los pueblos andinos y amazónicos cuando, muchas veces sin motivo alguno, fueron acusadas de terroristas o colaboradoras de Sendero Luminoso. Por otro lado, los mismos miembros de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru secuestraron a muchas jóvenes bajo el pretexto de la militancia guerrillera, pero con la finalidad última de convertirlas en esclavas sexuales, es decir, según lo tipifica el derecho internacional, de recluirlas contra su voluntad con la finalidad de prestar servicios sexuales a personas determinadas que además se abrogaban el derecho de cederlas, venderlas, prestarlas o darlas en trueque¹⁸.

Por ambos lados, tanto de parte de los subversivos como de las fuerzas represoras, las mujeres fueron sometidas, humilladas, doblegadas, oprimidas y avasalladas. ¿Cuál es el motivo de este procedimiento por ambos bandos? El cuerpo de la mujer, desde los primeros enfrentamientos humanos, ha sido motivo de caza, de pelea, de discusión pero, sobre todo, botín de guerra y ensañamiento con el enemigo. El cuerpo femenino es *basurizado*, dentro de este contexto de perversión moral, porque se le concibe como espacio donde se puede ejercer la degradación y el sometimiento. Este proceso de «basurización» permite ejercer el poder de convencer a la propia víctima de una cierta culpabilidad ante su propia situación, en otras palabras, a través de la basurización el discurso del violador y del torturador logra, en una trampa perversa, cobrar un efecto de verdad en la conciencia de la víctima.

Las mujeres en América Latina –con mayor incidencia en los sectores rurales– han incorporado a su cuerpo el discurso del poder masculino y de la opresión: *encarnan*, como lo ha señalado Foucault al referirse al somato-poder, un sistema de dominación no solo en prácticas represivas que vienen del exterior sino en formas de autocontrol vinculadas con la *ética mariana del sufrimiento*, es decir, con aquella *ética del sacrificio* del discurso cristiano que conlleva implícito un dolor y un padecimiento simbolizado en la imagen de la Virgen María (Zayra 1993: 53).

Por eso, al enfrentarse a situaciones de violencia, como las generadas por la guerra sucia y la subversión, las mujeres se encuentran en medio de múltiples coordenadas de dominación y sometimiento. Por un lado, ellas viven este tipo de suplicio como una práctica

¹⁸ En las reuniones del Grupo Impulsor de la Audiencia de Género de la CVR durante el mes de julio y agosto de 2002, algunas representantes de ONG que han trabajado con mujeres afectadas por la violencia, como Liliana Panizo de la Asociación Pro Derechos Humanos (Aprodeh), por ejemplo, sostuvieron que esta práctica de la «esclavitud sexual» ha sido muy frecuente en las zonas rurales de Madre de Dios y otros departamentos de la selva peruana. Lo mismo afirma Isabel Coral en un video realizado por Patricia Wiessé del programa *Ideale Televisión* del Instituto de Defensa Legal: «según algunos testimonios muchas de ellas fueron usadas, además de para cumplir tareas domésticas, también eran utilizadas sexualmente no por uno, sino por varios...» (Comisión de la Verdad-CVR-Perú-Mujeres. Revisado el 12 de agosto de 2007. <http://www.youtube.com/watch?v=4CnbZkCwQ24>). Asimismo, esta práctica es considerada por el Informe Final de la CVR como uno de los crímenes más comunes realizados por el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y por Sendero Luminoso (cap. VI, sección cuarta, Los crímenes y violaciones de Derechos Humanos, acápite 1.5 Violencia sexual contra la mujer).

violenta muy emparentada con la violencia doméstica y, por otro lado, la violencia física es una de las formas más usuales de castigo en la cultura pública del tutelaje. Así, las violaciones sexuales se convierten en prácticas comunes en situaciones de conflicto bélico y el embarazo consecuente en un «castigo para toda la vida»:

el castigo político en el Perú supuestamente «moderno» siguió conceptualizando al cuerpo como el espacio de erradicación del mal y, al parecer, castigar todavía continúa representando la perversa voluntad de someter al cuerpo a una situación de tortura y espectáculo (Vich 2002: 31).

Las mujeres son las que sufren las consecuencias de esta mentalidad en torno al castigo: sus cuerpos son depositarios del odio y del escarnio. Una forma clara de este escarnio fue el que ejerció el ministro del interior Teniente General José Gagliardi, en 1984, cuando Giorgina Gamboa, acompañada por los diputados Javier Diez Canseco y César Galindo Moreano, fue a reclamarle el uso de los servicios del hospital de policía para dar a luz. Diez Canseco (2003) recuerda así el encuentro:

En el despacho, el ministro —un oficial general en retiro de las FFAA— escuchó atentamente nuestro relato, sentados en un extremo de la larga mesa. Ella lo miraba en silencio. Al terminar, el ministro se volteó y, sonriente, le espetó: «Dime, hija, ¿qué nombre le vas a poner a tu hijo? Si es hombre le pondrás Sinchi y si es mujer, ¿Sincha?»

Estas palabras casi no merecerían comentario alguno; la anécdota es patética pero condensa muy bien la forma como los oficiales, suboficiales y un sector amplio de la población durante los años de la violencia (1980-2000) construyeron, sobre la base del sexismo, el racismo y un humor chabacano, la condición del otro como motivo de escarnio y ridículo.

Si bien es cierto que los hombres también pueden ser humillados y violados, son las mujeres quienes específicamente pueden ser sometidas a través de este crimen. Muchas de las violaciones fueron acompañadas de una serie de imprecaciones. Como sostiene el ex comisionado Carlos Iván Degregori en un video sobre el tema realizado por el Instituto de Defensa Legal: «cuando eran maltratadas, torturadas o violadas, junto con el maltrato o la violación, iba el insulto racista: chola asquerosa, chola de mierda, india bruta...» (*Ideelee Televisión*, video). A su vez es común que en el momento de la violación el victimario recrimine a la mujer, considere que está doblegando su voluntad con esa penetración forzada y, al mismo tiempo, contemple entre sus fantasías perversas la posibilidad de «hacerle un hijo» como una huella imperecedera de ese momento de victoria/humillación. En este acto con pretensiones de mantener una violencia continua y eterna más allá del hecho concreto, el cuerpo de la mujer se desconecta de su función vital para, paradójicamente, conectarse con su mandato social: procrear.

En el caso de Georgina Gamboa, la violación se produce de una manera tan brutal que el recuerdo que emerge como su única reacción después de los hechos, luego de gritar y resistirse en un primer momento, es un sentimiento poderoso de corte con la vida.

Yo estaba totalmente maltratada, esa, esa noche me violaron siete eran, siete, siete militares o sea los siete Sinchis entraron violarme. Uno salía, otro entraba, otro salía, uno entraba. Ya estaba totalmente muerta yo, ya no sentía que estaba normal (Gamboa 2002a: 2).

Posteriormente, cuando la trasladan a la Policía de Investigaciones (PIP) de Cangallo, su narración se centra obsesivamente en el hecho de que su ropa estaba ensangrentada y sucia, y ella mantenía la necesidad de estar limpia:

yo estaba totalmente golpiada, sangrentada, mi ropas era totalmente bañada sangre, tanto golpeo, tanto maltratada, yo estaba con ropa total duro ya estaba sico mi ropa, lo que sangre, lo que caía, me golpiaba, me reventaba la nariz, salía, mi boca salía, tonces no había cómo cambiarme ropa, tonces ya después de quince días que estaba incomunicación y estaba allí en PEP, de ahí llegaron, no sé cómo le ha llegado, mi prima, me trajo ropa para cambiarme (Ibíd.: 3).

Anormalidad, suciedad y muerte: estos tres elementos son los que componen este primer cuadro de dolor y humillación que narra la testimoniante. Georgina no sostiene que «estaba como muerta» sino que plantea la metáfora de forma directa: «estaba totalmente muerta». La violación sucesiva la «ensucia» y la «mata»: su cuerpo, por ese mismo sentimiento de impotencia, deja de pertenecer al sujeto de la narración y se convierte, por el asco de ese sujeto apartado de sí mismo, en un receptáculo inerte. Los sinchis «entran y salen» y ella narra estos actos como si se refiriera a otra persona o a un objeto alejado de su mismidad, casi como si hablara de las miles de casas vacías del ande ayacuchano; Gamboa plantea una relación de no pertenencia con su propio cuerpo.

La única manera de sobrevivir a esta herida de muerte es concibiendo una posibilidad de resurrección simbólica para poder incorporarse de una manera «limpia» y «saneada» a la vida (dejar atrás las ropas con sangre). En este relato que, no lo olvidemos, está instituido desde un ahora para hacer sostenibles y menos punzantes los hechos del pasado, esa única posibilidad está organizada desde el mandato social de la maternidad concebido dentro de la ideología mariana.

EL MANDATO SOCIAL: MATERNIDAD Y BASTARDÍA ORIGINARIA

La mujer, para poder trascender su propia condición de «mal encarnado» necesita equipararse al modelo de la madre paradigmática, esto es, la Virgen María y asumir de esta manera el mandato de la maternidad, precisamente a partir de incorporar para su identidad

como mujer ciertas características del mito mariano: la sumisión, la humildad y, sobre todo, el sufrimiento. En el sufrimiento de la madre, tanto por sus dolores de parturienta como por sus lágrimas, el eterno femenino se delimita (Kristeva 1989: 223). El sufrimiento, a su vez, permite limpiar toda clase de impurezas que posee la mujer por el solo hecho de serlo: su cuerpo que ha sido humillado con la violación puede recuperarse para la vida con la maternidad.

El testimonio de Giorgina Gamboa hace eco de este mandato:

ese producto, de eso, es mi hija. Tiene veinte años. Durante veinte años todo lo he soportado, tengo a mi hija acá [...] con mi hija, de ahí comencé trabajar y así unas, trabajaba entraba a casas trabajar, con bibe... con... hay veces es difícil, unos... unos, cuántas sufrimientos uno se pasa (2002a: 3).

Pero la vivencia del inicio de su maternidad es absolutamente conflictiva: ella imagina que del producto de ese embarazo forzado va a salir un monstruo y por esto mismo ella le pide al médico «que se lo saque». El médico le contesta que, como tiene cuatro meses de embarazo, practicarle un aborto es imposible así que debe continuar con el embarazo y que, además,

la bebé ya está grande, normal, no tiene nada, me dice, ya pue, que está creciendo, que está grande. No puedes hacer nada [...] estaban bastante claro que me estaban apoyando, acompañando todo en el hospital, pero me hacía convencer. No, no tiene la culpa tu bebé, está normal, natural, no tiene nada (Ibíd.: 4).

En este proceso de deslizamiento de la responsabilidad hacia la madre, el médico, nuevamente, se erige como un representante de este modelo de tutela que organiza y decide lo que debe hacer el otro pero, además, resemantiza todo el hecho —la violación múltiple— desde esa sospecha de la condición femenina: el hijo no tiene la culpa, es obvio, pero la madre tampoco tendría por qué asumir un embarazo no deseado. Aquí una vez más se pone en funcionamiento el escándalo de que, en el Perú de la época de estos hechos pero también en el de hoy día, no exista la posibilidad legal de la interrupción del embarazo en el caso de una violación múltiple. Giorgina, en esta parte del relato, también hace eco de su condición de tutelada:

dala a alguien adopción, quién sea que quiere puede llevársele, yo no voy a criar porque yo no sé cómo será, cómo nacerá, yo no quería ver nada, estaban bastante claro que me están apoyando, acompañando todo en el hospital, pero me hacía convencer. No, no tiene la culpa tu bebe, está normal, natural, no tiene nada. *Y así en mi ignorancia yo pensaba tantas cosas* (4). [énfasis mío]

Cuando Giorgina narra este momento tan difícil para ella, se auto-representa como una mujer «ignorante» en contraste con el médico o con su abogada que poseen el conocimien-

to. Ella «pensaba cosas» como una ignorante, pero cuando narra el momento previo a esa decisión forzada por el «tutor», en realidad lo que ella sentía era miedo, desconcierto y temor ante una situación insoportable. Pero la testimoniante, al mismo tiempo, tenía absoluta conciencia de que estaba siendo «apoyada» y «convencida» por este tutor. Asimismo entiende que está «traumada» por la violación múltiple y los sentimientos que expresa en su relato son claros para concebir este «trauma»:

Yo estaba loca [...] cuando me dijo que ya estaba pasando... que ya sí, estaba en barriga, está cuatro meses en cárcel [...] quería matarme, quería tomarme algo, todo he intentaba tomar hasta tomaba puro limón cualquier cantidad, [...] quería morirme yo, yo pensaba que entre mí, ese producto, es cuántos, como un mostros será, cuántas tantas personas que me han abusado, yo pensaba que tenía mostro [...] Yo no quería vivir (Ibíd.: 3).

En este párrafo Giorgina deja en claro que, a través de este dolor, entiende perfectamente qué significa para ella el estado de gravidez. El testimonio no narra los hechos de manera unívoca respondiendo al mandato de la maternidad, todo lo contrario, en él se dan muchos elementos que dejan establecidos los sentimientos ambiguos y contrastados en torno a este hecho. A su vez, por la desesperación y, en su caso concreto, en un acto increíble de inocencia, Giorgina intenta abortar «tomando puro limón» pues temía el producto de ese embarazo: no se trataba de un hijo sino de un «monstruo», una *creatura*, el producto de una violencia sexual, política y, de alguna manera, «oficial» en su cuerpo núbil. No obstante, la voz autorizada del médico le dice que «es imposible abortar» por el estado avanzado del embarazo y ella se resigna. Pero no lo hace por completo: más adelante ella decide dar en adopción a la niña pero, a último momento, cuando estaba a punto de firmar los papeles delante del juez y aconsejada por su abogada, decide que «voy a criar como sea».

TENSIONES Y NEGOCIACIONES EN EL DISCURSO DE LA NACIÓN

El testimonio de Giorgina Gamboa, cuya proyección es la imagen de la hija que se encuentra a su lado, no termina en una reivindicación de su rol materno y la fuerza para sobrevivir. El testimonio termina con una identificación de su caso como «uno de tantos» similares a otros que han ocurrido incluso en su propia comunidad para exigir al Estado justicia.

Quiero para todos, para honor de todas la personas, familiares abusadas, yo pido justicia. Culpables debe pagar, debe reconocer que lo que ha hecho, lo que el daño que nos hecho [...] yo no he sido única, yo que estaba violada, varias personas así tienen producto violación, tienen sus hijas, como mi hija, señoritas; qué le he pedido para ellas, nada, siquiera no hay nada justicia (Ibíd.: 5).

En la solicitud que hace Giorgina enfatiza que no se ha pedido anteriormente nada para esas «hijas» que son «señoritas», mujeres jóvenes, sin un espacio simbólico en sus propias

comunidades. Giorgina, que en un primer momento pidió un «apellido» para su hija pero que luego, al decidir asumirla como una madre soltera, decidió no exigir ningún otro nombre salvo el que ella le podía dar, ahora reclama por el honor y la dignidad de esas «hijas del terror»:

nunca podemos olvidar todo lo que nos hemos sufrido, maltrato, golpiado, todo a que nos hecho, no se puede uno borrar, tenemos sentimiento bien doro, unos vivimos nuestro cuerpo sabemos, porque una persona que no vive nuestro cuerpo no saben, ojalá que nos escucha (Ibíd.: 5).

Giorgina termina haciendo referencia a su propio cuerpo como elemento que ha soportado el dolor: su individualidad se confirma construyendo una subjetividad en torno a la exigencia de justicia. El cuerpo doliente es un signo en la medida que el cuerpo es la encarnación simbólica del sujeto.

Giorgina ha construido una «identidad testimonial» en este texto cerrándolo a partir de asumir ciertos elementos claros: su dolor es personal e intransferible, su cuerpo ha transitado por el dolor y en ese tránsito se ha construido como sujeto; esta subjetividad fue armándose de una serie de contradicciones heterogéneas y ambiguas en tanto se cuestionó desde un primer momento su maternidad; su maternidad, impuesta, se constituye en un elemento central de su relato de vida que, asimismo, está enmarcado dentro de un contexto de sufrimiento; el sufrimiento le ha permitido redimirse y, a partir de esta redención, así como de su identificación con otras mujeres en situación similar en su comunidad, ha logrado constituirse como representante con derecho a agencia¹⁹; esta agencia, a su vez, que se esconde bajo la clásica «treta del débil» al principio del testimonio, luego recobra su calidad de tal para asumir una noción no-tutelar de la ciudadanía exigiendo justicia.

Finalmente ella reconoce que su testimonio es una queja, pero, asimismo, enfatiza que se trata del relato de un daño y por eso no espera de sus interlocutores conmiseración ni misericordia, sino una reparación moral. No se trata de una voz solitaria, sino de una voz que se encuadra en el coro de voces que reclaman justicia. Como ha sostenido Ernesto de la Jara para comentar las audiencias de la CVR: «La persona más pobre, más sufrida, más violentada, a la hora de contar su historia lo hace con impecable dignidad. De igual a igual, con conciencia de sus derechos, de su condición de víctima, de la deuda que se sabe tenemos con ella. No pide sino exige, increpa, denuncia, acusa» (2002: 22).

Por otro lado, el cuerpo —que es el lugar donde se recrean los discursos de poder pero también donde se producen, entendiendo el poder como una realidad discontinua, desuni-

¹⁹ «Agencia» es un anglicismo que deviene de *agency* y se refiere a la habilidad propia de un sujeto de actuar en el mundo en la medida que ha sido empoderado gracias a los diferentes marcos ideológicos con los cuales ha operado (Wolfreys et al. 2002: 5).

forme y
cuerpo de
el poder
castigo
lo ha re
con tod
sujeto y
la nació
afrontar
de ese

«Todos
los año
catást
frente
sido
todos
cosas
ban co
discurs
fuerte
dido
este
otra
para

Cuap
sencia
autori

Sí
ni

forme y heterogénea— está presente de una manera enfática en el final del testimonio. El cuerpo de la mujer es narrado y concebido también como *locus* o espacio simbólico donde el poder falogocéntrico y sus manifestaciones más perversas —la tortura, las violaciones, el castigo— se pueden desestructurar para abrir un canal de nuevas formas de expresión. Esto lo ha realizado Giorgina Gamboa en su intento por re-armar su historia: *ha podido asumir, con todas sus incongruencias y temores, a su propio cuerpo como artífice de su calidad de sujeto* y, a sí misma, como protagonista heroica de uno de los momentos más violentos de la nación peruana. Su heroicidad no radica, como en los libros de historia tradicionales, en afrontar hechos bélicos en el campo de batalla, sino en reorganizar su propia vida después de ese intento de basurización simbólica durante la guerra sucia.

«Todos somos culpables» fue una idea-fuerza que circuló con mucha insistencia durante los años de terrorismo en el Perú como una manera de condensar cierta relativización de la catástrofe y de reproducir la sensación de que la guerra sucia era un «efecto del vertedero frente al cual no quedaba nada por hacer». Otra de las principales misiones de la CVR ha sido dejar esta lógica sin efecto, determinando con precisión las responsabilidades de todos los actores del conflicto ante hechos u omisiones, pero, además y sobre todas las cosas, cuestionar los procesos de legitimación de los discursos autoritarios que la utilizaban como bandera. Por eso mismo, la CVR no debió continuar con un posicionamiento discursivo que organiza la realidad del Estado a partir del tutelaje e insistir de manera tan fuerte en la calificación de víctimas de los afectados por la violencia. Es un pedido desmedido y planteado de manera contrafáctica a posteriori, pero que debe quedar expresado en este trabajo pues, al margen de la real y trascendental importancia de la CVR para organizar otra manera de entendernos entre peruanos, es necesario deconstruir la lógica del tutelaje para los casos de reparaciones.

Cuando la comisionada que cierra el testimonio de Giorgina Gamboa le agradece su presencia, así como al principio cuando le «pide» que empiece, deja sentir la huella de su autoridad y organiza sus palabras desde un sentimiento de compasión.

[La voz emocionada de una comisionada] Gracias Giorgina, todos te hemos escuchado y creo que todo *el país te va a tener que pedir perdón, estás representando* lo que le ha pasado a muchas otras mujeres en este país, pero lo que más sorprende es cómo, a pesar de todo lo que has sufrido, el horror que has vivido nos puedes dar un ejemplo de que no pierdes la capacidad de amar y que *estás demostrando que el amor entre tú y tu hija puede ser mucho más grande y estar por encima de todo ese sufrimiento* y toda esa cosa horrorosa que seguramente nunca se va a olvidar, *pero que tiene que recordarse, pero sin dolor y vivir ese amor entre tú y tu hija*, muchísimas gracias por tu testimonio Giorgina. [énfasis mío, corchetes originales]

Si bien es cierto que la comisionada incorpora a Giorgina Gamboa como parte de la comunidad imaginaria que es la nación peruana, el énfasis está situado en el amor que Giorgina

Gamboa tuvo por su hija y que nos legó un ejemplo de supervivencia. Por supuesto, hasta aquí y leído de una manera superficial, el agradecimiento de la comisionada es una racional manera de vincular el dolor de Georgina Gamboa con la situación de las otras mujeres violadas y del Perú desangrado por «esa cosa horrorosa». La comisionada ha planteado este final para tolerar lo intolerable de este testimonio. Pero en este proceso, así como los transcriptores al incluir entre corchetes las expresiones de llanto, han reorganizado la «verdad» teniendo en cuenta este arrebató afectivo en una lógica-racionalidad central que no es, necesariamente, la lógica-racionalidad de la testimoniante.

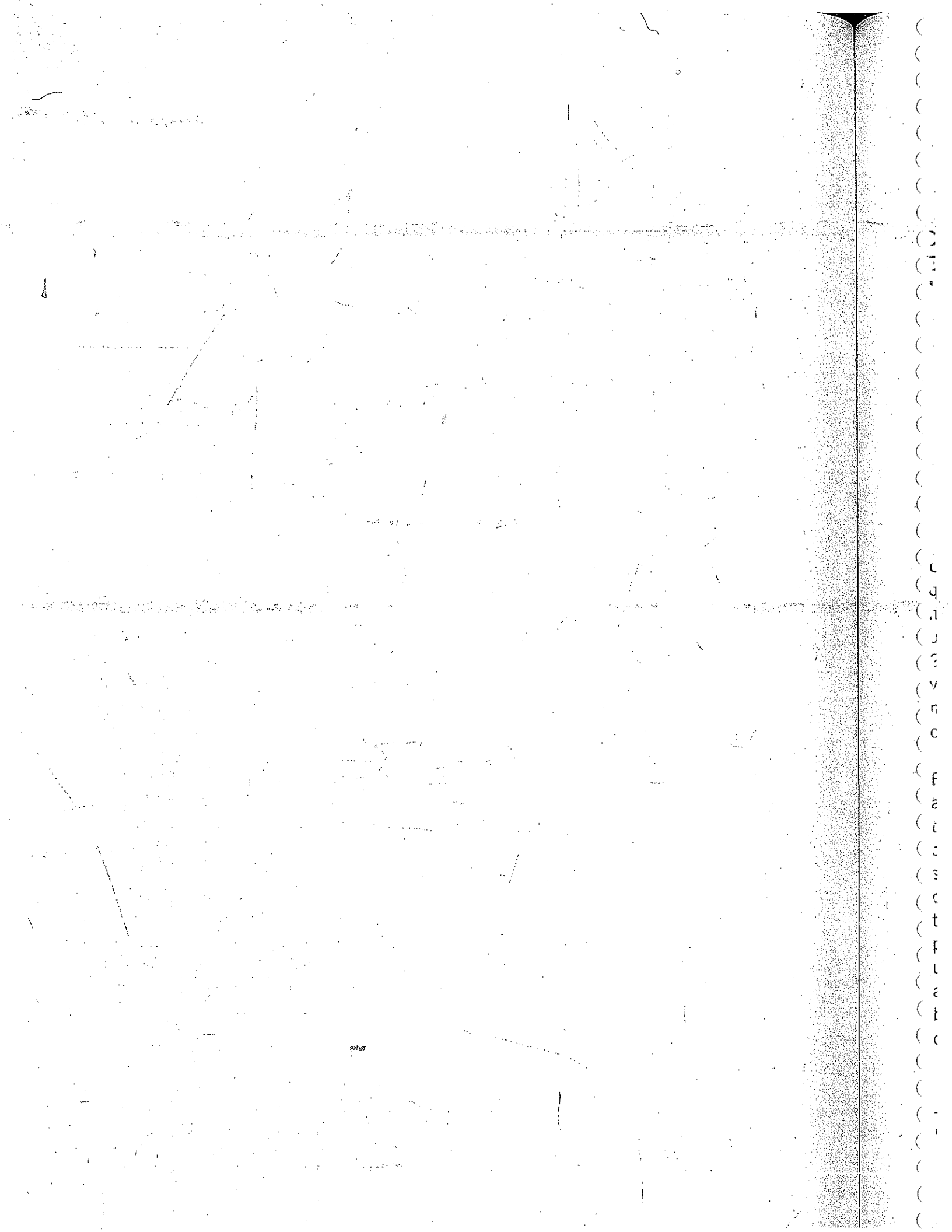
Si el objetivo de la CVR ha sido reintegrar a un proceso histórico nacional a quienes fueron excluidos o, peor aún, localizados como vertederos simbólicos en el proceso de violencia, es imprescindible evitar formas análogas de recepción de los testimonios. Aquí se vuelve a repetir una fórmula que Gonzalo Portocarrero atribuyó a la racionalidad de la CVR: «dame tu dolor y yo te doy mi compasión»²⁰. Pero esta fórmula, una vez más, está organizada simbólicamente desde una racionalidad tutelar: con las palabras de la comisionada la testimoniante se ha convertido monolíticamente en una víctima. Su historia, leída desde esta significación social imaginaria que es el marianismo, se resemantiza solo como la virtud de una mujer que pudo emular a la *mater admirabilis* más allá de «esa cosa horrorosa» que fueron los años de la violenta guerra civil en el Perú.

Pero como ya sabemos, las víctimas no testimonian, las víctimas no tienen palabra: este testimonio se organiza en un primer momento como una «treta del débil» para luego, enfáticamente, exigir justicia. Georgina Gamboa con su relato nos ha otorgado nuevas pistas sobre ciertos hechos y ha pedido, exigido, a la CVR una incorporación simbólica de ella y otras mujeres violadas, pero sobre todo de los hijos e hijas de estas mujeres que necesitan un espacio simbólico, a la historia del Perú. La fórmula lógica del propio relato y de la presencia de Georgina Gamboa no está organizada desde las coordenadas de la compasión, ni de la conmiseración, sino del poder de la interpretación. Su fórmula es otra: *yo te doy mi historia/ dame tu indignación*. La indignación es un sentimiento opuesto al asco, a las formas de descrédito a través del ninguneo y del desprecio; por eso mismo, es un sentimiento con un revestimiento moral que conlleva en sí una cierta idea de restitución y de justicia distributiva.

Si el testimonio de Georgina Gamboa cumple su cometido, es decir, nos interpela más allá de todas las diferencias, nos comprometerá a no permanecer como escuchas pasivos sino a participar de una actitud crítica en torno a la forma como las sociedades en América Latina han construido otredades a partir de la *basurización simbólica* de algunos de sus

²⁰ En los debates previos al seminario «Batallas por la memoria» realizados en el Instituto Francés de Estudios Andinos – IFEA, Gonzalo Portocarrero propuso esta fórmula como interpretación de la lógica de interacción de la CVR.

miembros. Este proceso viene organizándose desde la Conquista y se puede percibir a través del análisis de diversos textos, literarios y no literarios, que han consolidado los imaginarios excluyentes en torno al racismo, al centralismo y al sexismo: cabe remarcar acá que es precisamente nuestra marca como espacio nacional anteriormente colonizado que articula un proceso excluyente de construcción de otredades. Este proceso a través del asco y de la *basurización simbólica* cumple el papel político de acreditar ideológicamente acciones excluyentes, degradantes e incluso criminales, además de justificar la blandura moral de los actores sociales.



CAPÍTULO IV EL DISCURSO DE LA GUERRA SUCIA Y LA JUSTIFICACIÓN DE LOS «EXCESOS»

Me avergüenza decirlo, pero no tenía idea de cuán graves habían sido las violaciones a los derechos humanos en este país. Durante los dos años y medio que participé de las audiencias de la Comisión de la Verdad en Sudáfrica no escuché nada que fuera remotamente tan espantoso como lo que he escuchado ahora.

Richard Lyster, miembro de la CV de Sudáfrica, luego de escuchar una audiencia pública en Huamanga, Ayacucho

Uno de los objetivos principales de este libro es poner en evidencia las lógicas autoritarias que se pusieron en juego en los discursos militares –tanto del Ejército como de los propios mandos senderistas y emerretistas– sobre los «años de la violencia» y que dejaron a su vez una secuela de destrucción y muerte. Como lo venimos señalando, desde 1980 hasta el año 2000, el Perú fue el campo de batalla de una guerra interna que cobró la cantidad de 69. 280 víctimas según la CVR (2003: 162). Los discursos autoritarios tuvieron un rol decisivo en la magnitud de este episodio de la historia del Perú, y por eso mismo es indispensable establecer cómo se estructuraron sus lógicas y, lo que es aun más complejo, sus gramáticas¹.

Para este trabajo lo verdaderamente importante es comprobar la relación entre discurso autoritario –la vehiculación del pensamiento autoritario transportado a una lógica coherente– y aquellas prácticas autoritarias, básicamente sexismo, racismo, exclusión, discriminación e imposición a través de las distintas formas de violencia como torturas y violaciones sexuales. Como lo hemos señalado en el capítulo anterior, estos discursos autoritarios cumplen el papel político de acreditar ideológicamente estas acciones mencionadas, a través de lo que hemos denominado basurización simbólica. La basurización simbólica es, pues, la forma como mantenemos al otro como una alteridad radical que no escuchamos, un espacio de descargo y descarga, cuerpo que debe ser evacuado del sistema de forma anónima para que todo siga funcionando. Se trata pues de darle coherencia a un discurso basurizador con una serie de lógicas y gramáticas, y para entenderlas es preciso primero dejar en claro qué entendemos por discurso.

¹ En este caso me refiero a las reglas y normas que son las bases fundamentales de los propios discursos autoritarios y la razón por la cual pueden operar de ese modo. De alguna manera nos referimos a la forma de entender la aplicación de los enunciados autoritarios a la propia interacción en la comunicación y, por supuesto, a los mecanismos psicológicos involucrados en este proceso.

Para Tzevan Todorov un discurso es «la contrapartida estructural del concepto 'uso del lenguaje' [...] La lengua produce las frases [...] que están articuladas entre sí y son dichas dentro de un cierto contexto socio-cultural; se transformarán en enunciados y la lengua en discurso» (1996: 21). Asimismo sostiene que un discurso siempre es múltiple, tanto en sus funciones como en sus formas, de tal manera que «cualquier propiedad verbal, facultativa en la lengua, puede volverse obligatoria a nivel del discurso» (Ibíd.: 22). Esto quiere decir que para una sociedad determinada existe una cierta codificación interna para clasificar las diferencias entre discursos: sus componentes lingüísticos como meta-lingüísticos, los tropos y figuras retóricas a los que echan mano y las referencias, todos estos elementos producen una cierta coherencia discursiva que distingue a unos de otros y que permite, además, revelar la forma como se han construido y organizado las ideas dentro de él. Los discursos son, a su vez, una de las formas de expresión de las significaciones sociales imaginarias en términos de Castoriadis, esto es, del imaginario simbólico, aquello que permite que una cultura o subcultura le dé sentido o no a una práctica, referencia o imagen determinada (Castoriadis 1994: 68 y ss), en otras palabras, lo que convierte a un discurso en instituyente de sentidos.

Pero la definición de Todorov es insuficiente para entender las implicancias políticas que hoy ha adquirido el término. Roland Barthes sostiene que tanto discurso y poder son términos que están imbricados: «el poder está presente en los mecanismos más sutiles del cambio social; no solamente desde el Estado, las clases, los grupos, sino sobre todo desde los modos, las opiniones comunes, los espectáculos, los juegos, los deportes, la información, las relaciones familiares y privadas, aun en los movimientos liberadores que tratan de hacerles frente: yo llamo discursos de poder a todos aquellos discursos que engendran la falta y la culpabilidad del receptor» (1978: 18).

La categoría discurso para Foucault pasó por diferentes conceptualizaciones desde sus primeros escritos hasta sus trabajos sobre el poder en sus últimos textos. Para Foucault el discurso ya no solo es la relación entre poder y enunciados instituyentes de sentido, sino que es una práctica en sí misma. Por eso la tarea de analizar un discurso no consiste en tratarlo como un conjunto de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino como prácticas que «forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese «más» lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese «más» lo que hay que revelar y describir» (Foucault 1985: 80). Y de esta manera pasamos a analizar la forma como estos discursos, precisamente en ese *plus*, dotan de sentido a una serie de prácticas autoritarias e incluso criminales.

EL DISC

El disc
un razo
vez se
asesina
determi
versión
se remon
lar a gru
Este disc
Estados
instru
nes pr
de la

co

su

a

ic

a

p

EL DISCURSO DE LA GUERRA SUCIA² Y LA DOCTRINA DE LA SEGURIDAD NACIONAL

El discurso de la guerra sucia es una articulación de sentidos vehiculizados para organizar un razonamiento, una lógica y una gramática instituida por los militares y civiles que a su vez se constituye en una práctica para producir toda una suerte de actos delictivos, incluso asesinatos, con la finalidad de controlar políticamente las instituciones de una nación determinada en un momento de conflicto social alto, crisis política y, eventualmente, subversión armada. En América Latina, el discurso de la guerra sucia tiene una genealogía que se remonta a las primeras acciones de dictadores, tanto militares como civiles, para controlar a grupos alzados en armas o, incluso, solo aparentemente sospechosos de sedición. Este discurso se engendró en la mitad del siglo XX, en la Escuela de las Américas en los Estados Unidos, donde cadetes de las distintas armas y de toda la región viajaban para ser instruidos en nuevas formas de guerra no convencional. El conjunto de teorías e instrucciones prácticas sobre la mejor manera de plantear esta guerra llevó el apelativo de «doctrina de la seguridad nacional».

La Doctrina de la Seguridad Nacional es una teoría militar cuya aplicación supone la intervención constante y sistemática de las Fuerzas Armadas en la vida política. Al asumirse como los últimos garantes del orden constitucional, los militares se convierten en los árbitros de la situación y son los que deciden, unilateralmente, el momento más adecuado y las formas de su actuación. Por ello, en la lucha contra la guerrilla, y ante el grave peligro que la subversión supone para la Patria, cualquier método es válido, aunque se recurra a actuaciones ilegales. La norma será entonces la actuación de grupos paramilitares o parapoliciales, el secuestro, la tortura, el asesinato y la desaparición de personas, en definitiva, el terrorismo de Estado y la violación sistemática de los derechos humanos. Desde mediados de la década de los 60, en los países del Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), los militares comenzaron a elaborar doctrinas que justificaran sus continuas intervenciones en la política interna y la creciente participación en la represión de los movimientos populares (movimiento sindical y estudiantil, partidos de izquierda, etc.). Los argumentos que justificaban la guerra interna no conformaban un cuerpo de doctrina orgánicamente estructurado, sino un vago conjunto de ideas, que admitía las más diversas interpretaciones. Esto se conoció como Doctrina de la Seguridad Nacional, más fácil de identificar por sus efectos represivos que por sus definiciones teóricas. En ella se privilegia el concepto de guerra interna, que difiere del de guerra civil. La idea de guerra sucia, similar a la anterior, fue impuesta por los militares argentinos que gobernaron entre 1976 y 1983. Junto a ellos, hubo otros regímenes dictatoriales caracterizados por su dureza represiva, como el de Pinochet o el de los militares brasileños y uruguayos. El concepto de guerra interna ha sido muy ideologizado. De acuerdo con la definición del Estado Mayor brasileño, se trataría de un enfrentamiento que habría que librar contra un

² Si bien es cierto que algunos autores difieren del término «guerra sucia» y prefieren utilizar el de simple «represión», pues consideran que el primero permite la hipótesis de «los dos demonios», esto es, subversivos y represión como dos caras de la misma guerra (ver, por ejemplo, Andersen 2000); para los fines de este trabajo, el término «guerra sucia» permite organizar mejor las diferentes manifestaciones salvajemente autoritarias que se narran en los testimonios analizados. Por otro lado, es un término que, de alguna manera, opera en el eje semántico de lo contaminante, lo impuro, lo asqueroso.

enemigo subversivo de inspiración marxista-leninista. La existencia de organizaciones subversivas, fascistas o de extrema derecha no es tenida en cuenta en estas concepciones. La identificación del enemigo se convierte en algo subjetivo, y cualquier movimiento con algún componente reivindicativo puede ser identificado como comunista o subversivo (*Doctrina de seguridad militar*: 1-2).

Este largo párrafo es lo suficientemente claro para entender cómo se origina el discurso de la guerra sucia, cuáles son sus características, cómo se instituye, qué fines políticos buscaba y, sobre todo, qué consecuencias tuvo. Si bien es cierto que, en la década de 1990, la doctrina de seguridad militar difundida por la Escuela de las Américas fue trocada por la nueva estrategia de «conflicto de baja intensidad», que a su vez implicaba todo cierre de apoyo económico, en el caso peruano una «interpretación local de las implicancias políticas de la nueva doctrina» (CVR 2004: 286) desatiende uno de sus supuestos mandatos, esto es, el respeto a los derechos humanos. El propio informe de la CVR al analizar los manuales de contrainsurgencia desclasificados por el gobierno de Estados Unidos sostiene que esta nueva versión es, en realidad, solo una nueva versión de la antigua con ciertas variantes producto de la política de defensa de los derechos humanos del presidente Carter durante la década de 1970.

Pero el discurso de la guerra sucia no se limita a la «doctrina de la seguridad nacional», ella solo es la justificación de una precaria coherencia. El discurso de la guerra sucia buscaba definir un enfrentamiento interno sin las características de guerra convencional con la finalidad de saltar cualquier normativa internacional en relación con el trato de prisioneros en casos de guerra (la Convención de Ginebra, entre otras). En otras palabras, se buscaba la impunidad de los miembros de las fuerzas armadas que, dadas las circunstancias, debían emplear «métodos no convencionales» para extraer información a los prisioneros. Estos métodos incluían, en el caso peruano y según el informe de la CVR, la tortura, tratos crueles, inhumanos y degradantes, violación sexual, secuestros, desapariciones forzadas, ejecuciones arbitrarias, asesinatos, masacres y otros tipos de violaciones de derechos humanos (2003: Índice, 8). Además, como veremos más adelante, el discurso de la guerra sucia en el Perú cobra otras dimensiones moduladas por el racismo y el machismo.

Sin embargo es cierto que, en el Perú, esta manera de entender las formas de combatir a los grupos alzados en armas también se origina por la influencia directa de militares que tenían una relación con las Fuerzas Armadas argentinas, aquellas que iniciaron, con cierta lógica administrativa y gerencial, diversas formas sofisticadas de reprimir, torturar y desaparecer a quienes consideraban sediciosos. Se trata de militares como el General Luis Cisneros Vizquerra, apodado «el Gaucho» Cisneros porque había estudiado algunos años de su carrera en Buenos Aires, Comandante General de las Fuerzas Armadas durante los primeros años del Gobierno de Fernando Belaunde. En 1983 —precisamente el año en que se inició el control de la zona de emergencia por el Comando Político-Militar—, en una entrevista para la revista *Quehacer*, Cisneros sostuvo lo siguiente:

Para que las Fuerzas policiales puedan tener éxito, tienen que comenzar a matar senderistas y no senderistas. Matan a 60 personas y a lo mejor entre ellos hay tres senderistas. Ésta es la única forma de ganar a la subversión [...]. Nosotros somos profesionales de la guerra y estamos preparados para matar. La guerra es así. Yo no le puedo decir a un soldado, al que se le ha preparado para matar: 'ahora no mates'; ¿Y si mañana existe un problema, le vamos a decir, ahora sí mata? (Gonzáles 1983: 50).

Este párrafo es el más claro ejemplo del discurso de la guerra sucia aplicado a la realidad del conflicto armado interno: ensaya una lógica de la guerra y plantea claramente que si los militares han «aprendido a matar», entonces no se les puede pedir a los soldados que no lo hagan, ni exigirles que respeten los derechos humanos cuando están delante de posibles sospechosos. La propuesta 20 a 1 («de 60 personas a lo mejor hay 2 ó 3 senderistas») como medida de represión tampoco es nueva, pero sí la formulación de la misma como si se tratara de una necesidad administrativa y no se estuviera hablando de la muerte de seres humanos. Por otro lado, el término «a lo mejor» puesto en medio de las dos cifras, implica un fraseo típico de la cultura criolla para plantear una posibilidad remota, y deja constancia de la displicencia hacia la vida humana de ciertos sectores sociales. Por último, en el mismo párrafo, la dimensión del conflicto pareciese que no tiene la importancia de un futuro conflicto armado al que sí califica de «problema» —imaginamos una «guerra formal» con algún enemigo exterior— cuando a los soldados se les pediría «ahí que maten».

Esta misma idea, de forma mucho más exacta, la formula el mismo General Cisneros Vizquerra a otro medio de comunicación demostrando su molestia y fastidio frente a las exigencias sobre temas de derechos humanos que el Estado democrático requiere de los jefes político-militares de la zona:

[...] no podemos entender cómo en una zona de guerra, una zona prácticamente extraterritorial, pretendamos mantener el estado de derecho. Le encargamos a la fuerza armada que *elimine a Sendero y cuando va a apretar el gatillo* aparece el Fiscal de la Nación para ver si al hombre lo vamos a matar de frente, y se presenta el abogado, el periodista [...]. Hay una inclinación a criticar todo lo que la fuerza armada hace en Ayacucho [...]. Da la impresión que se piensa que quienes deben ser eliminadas son las fuerzas del orden [...] hablamos de derechos humanos de manera unilateral. En la guerra no hay derechos humanos (CVR 2003: tomo III, 27). [énfasis mío]

No es pura coincidencia que estas declaraciones concurren con el pico más alto de la relación de muertos y desaparecidos a causa del conflicto armado interno según datos estadísticos de la CVR, que va de 1983 a 1984 (ver anexo 2). Solo en el año 1984 se produjo el 20% de las desapariciones perpetradas durante todo el conflicto. En 1983, en Ayacucho, durante el mandato del General Clemente Noel Moral como Jefe Político Militar, se originaron las muertes de los ocho periodistas en Ucchuracay, la masacre de Lucanamarca realizada por Sendero Luminoso, así como las matanzas de campesinos en Soccos, en Totos y en Chuschi llevadas a cabo por las fuerzas armadas y la desaparición de personas

dentro del cuartel Los Cabitos de Ayacucho. Las declaraciones del General Cisneros Vizque-
rra no son comentarios lanzados a la prensa sin previsión alguna; se trata más bien de la
confirmación de un discurso que se había organizado con el propósito de buscar la impuni-
dad que, además, contó con el abono de la indiferencia de la opinión pública para llevarlo
a la acción e incluso con el aliento de cierta prensa vinculada al segundo gobierno de
Fernando Belaunde:

La prensa favorable al gobierno alentaba ese enfoque. Por ejemplo, el comentarista político
Manuel D'Ornellas consideró el descubrimiento de fosas comunes como un «verdadero regalo
político para la extrema izquierda» y añadía que «la guerra que quisiéramos limpia, pero que es
obviamente sucia, la declaró oficialmente el grupo que comanda Guzmán» (CVR 2003: 271).

Las declaraciones de uno de los más conocidos columnistas de opinión en un diario de
circulación nacional como *Expreso* (25 de agosto de 1984) apelan a exacerbar los polos
del conflicto, a demostrar que la desesperación por reprimir a un grupo subversivo de extre-
ma izquierda podía admitir cualquier práctica que no sea limpia y, proponer una ambigüe-
dad en torno a las pretensiones de la ciudadanía dejando en claro que, teniendo en cuenta
la *Realpolitik*, lo conveniente es proceder aun sabiendo que la metodología producirá muer-
te y devastación. Durante el mismo año, la asociación Amnistía Internacional envió una
serie de cartas al presidente Belaunde denunciando la ejecución sumaria de centenares de
pobladores en la región andina. El presidente, ante las preguntas de la prensa sobre estas
cartas, respondió que «Las cartas de Amnistía Internacional van al tacho de la basura [...].
Yo no las acepto» (CVR 2003: tomo II, 267). Como sugiere el Informe de la CVR, la impuni-
dad se instaló en las esferas militares³. La lógica de que el asunto de los militares es
«matar» y que para «eliminar a los senderistas apretando el gatillo» los había comisionado
el gobierno a la zona «prácticamente extra territorial» donde no cabían ni los derechos
humanos ni los fiscales y periodistas, organiza y fundamenta con mayor énfasis un discurso
autoritario, violento, radical y necio y con el absoluto apoyo del gobierno y la prensa favora-

³ Algunos militares, como el General Adrián Huamán Centeno, Jefe Político Militar de la zona desde diciembre de 1983 hasta agosto
de 1984, consideraron otro enfoque para entender el problema del terrorismo:

La solución no es militar, porque si fuera militar yo la resuelvo en minutos [...] si se tratara de matar, Ayacucho no existiría en media
hora y Huancavelica tampoco [...]. Lo que pasa es que estamos hablando de seres humanos, de pueblos olvidados que han
reclamado ciento sesenta años y nadie les ha hecho caso y ahora estamos cosechando ese resultado [...]. La solución para mí es
corregir la situación que existe, por decir, que la cárcel no esté llena de inocentes sin juicio, que los jueces no cobren coimas [...].
Lima quiere ser el Perú (*La República*, 27 de agosto de 1984).

Los reclamos del General Adrián Huamán, centrados en la postergación, la pobreza de la zona y el centralismo, tampoco revirtieron
en la práctica concreta: durante su gestión, como sostiene el Informe de la CVR, se siguieron cometiendo atropellos contra los
derechos humanos en la zona y el año 1984 sumó un recrudecimiento de los atentados de parte de Sendero Luminoso. El General
Huamán fue relevado a solo seis meses de asumir el cargo y la CVR no encontró que este relevo se haya producido por atentados
contra los derechos humanos. Solo en 1989 se redacta un *Manual de Ejército Guerra No Convencional Contrasubversión ME 41-*
7 que incluye un análisis pormenorizado y detallado del PCP-SI y sus formas de funcionamiento, y un propósito de respeto a la
autoridad civil y una búsqueda de apoyo concreto de la población (CVR 2003: 286).

ble. Desde
desechador

EL «OTRO»

A pesar de
Huamán C
quien prop
la «guerra
oficial seg
que los sol
contra la pu
quechuas
destacame
alta que
Indiscrimi
Lombardi,
sino como
explícita. La
cer con la p
«máscara»
senderista
ñas, aunq
sin rostro
película d
la otredad
costa y sos
concretam
nodal de la

«Buscar un
una may
y, por est
mayoría de
Según el
Este prof
menos el q
eran ide
en la UN
de sende
Marcos

ble. Desde estos inicios se fue instituyendo una manera de pensar: los «terrucos» debían ser desechados a cualquier costo.

EL «OTRO» COMO DESECHO

A pesar de las voces insulares de algunos militares en ejercicio como la del General Adrián Huamán Centeno (ver nota 3 de este capítulo) o como las del General Sinesio Jarama, quien proponía toda una estrategia político-ideológica basada en la democracia para ganar la «guerra moral» contra la subversión⁴, la lógica discursiva que presentaba la propuesta oficial seguía siendo la lógica de la guerra sucia. Es necesario sumarle además el racismo que los soldados venidos de otros contextos —generalmente de la costa urbana— ejercían contra la población de las zonas andinas y selváticas, sobre todo contra aquellos hablantes quechuas monolingües. Esta mentalidad militar se vio reflejada en las relaciones entre los destacamentos militares y la población de las zonas de conflicto —el sur andino y la selva alta— que siempre fue de sospecha y desconfianza, sino de franco desprecio y de abuso indiscriminado. Este «desencuentro» se muestra, por ejemplo, en la película de Francisco Lombardi, *La boca del Lobo* (1988), en la cual los senderistas nunca aparecen en escena sino como sombras, como silencio acechante, como amenaza «vacía» de representación explícita. La gran ventaja de los militantes senderistas era la mimesis que podían establecer con la población, si es que incluso no formaban parte de esa población, y la falta de una «máscara» evidente que apoyara una cierta imagen reconocible. Es más, la imagen del senderista en los medios de comunicación es aquella de la cara oculta bajo el pasamontañas, aunque en realidad esta solo se trataba de una fantasía urbana para hablar de los rostros sin rostro porque, bajo la lupa del racismo, «todos los demás son iguales entre ellos»⁵. En la película de Lombardi podemos ver varias escenas que se refieren a estas formas de percibir la otredad del senderista: los soldados escuchan música criolla, extrañan la comida de la costa y sospechan de una población que no entienden y que puede esconder en otra lengua —concretamente el quechua— claves y coordinaciones subversivas. Precisamente el punto nodal de la película muestra el conflicto entre un teniente de la policía con fama de duro,

⁴ «Buscar una mayor y más auténtica democratización en la sociedad peruana con miras a que todos los sectores sociales tengan una mayor participación en la vida nacional, en la instrumentación de las decisiones que benefician a los grandes grupos humanos y, por este medio, ir eliminando la marginación, la segregación racial e ir dando opción a la participación política más activa a la mayoría de la población...» (Jarama 1991: 71).

⁵ Según el Informe de la CVR, las fuerzas del orden seleccionaban a los posibles sospechosos según un «prototipo del senderista». Este prototipo, que luego se ha confirmado con los datos de las diferencias de género, edad y raza entre las víctimas, era más o menos el que narra el siguiente testimonio de un detenido y posteriormente absuelto: «los policías me dijeron que mis antecedentes eran ideales para ser miembro de Sendero Luminoso: era hijo de padres ayacuchanos, hablaba más o menos quechua, estudiaba en la UNMSM [Universidad de San Marcos] y vivía en el Callao [...] Finalmente, en Canto Grande, cuando fui asignado al pabellón de senderistas, esta vez ellos eran los que me decían: 'tú eres hijo de ayacuchanos, hablas un poco de quechua, estudias en la San Marcos y vives en el Callao, cumples con el prototipo, ¿por qué no te unes a nosotros?'» (CVR 2004: 57).

pero a su vez con problemas disciplinarios en la institución, con una población a la que no termina de entender desde sus esquemáticos códigos para calificar a los «amigos» y a los «enemigos». Los pobladores son personas que no encajan en ninguno de sus estereotipos y que, por situarse en una zona de representación ambigua, terminan convertidos en carne de cañón de una masacre cuyo origen es el miedo a lo inclasificable. Para el teniente Iván Roca los pobladores estaban «fuera de un sistema clasificable» y, por lo mismo, podían ser considerados «excedentes».

Para el suboficial del Ejército Peruano, Jesús Sosa, uno de los miembros del grupo Colina, escuadrón paramilitar autor de diversas masacres como las de Barrios Altos y Cieneguilla, y él mismo autor de numerosas muertes desde que iniciara su trabajo en las zonas de emergencia (1983-1994), los senderistas prácticamente no eran personas sino «traidores a la patria» y, en relación con la población, lo que debía hacer el Ejército era atemorizarla aun más que los propios senderistas:

El incidente convenció a Sosa, antes que al resto de sus compañeros, de que el Ejército no podía atraer a los campesinos por las buenas: deberían atemorizarlos aún más que Sendero Luminoso. Extrajo una segunda verdad: en el poblador más inocente podría haber un terrorista embozado [...]. Más tarde Jesús Sosa llegaría a otra conclusión: era preferible liquidar a los terroristas detenidos. Fue un razonamiento práctico y no un sentimiento de odio [...]. La policía, por más ejecuciones que hiciera por su cuenta, servía de puente para que los terroristas fueran a juicio. Solución: la vía extralegal. El Ejército tenía que reducir a su manera a la población terrorista (Uceda 2004: 66-67).

En este párrafo del libro *Muerte en el Pentagonito*, una crónica sobre los hechos más violentos dentro de las fuerzas armadas en los últimos veinte años, Ricardo Uceda deja constancia de los pensamientos que organizaban la actuación de su principal informante, Sosa, uno de los militares destacados para asesinar, torturar, desaparecer y masacrar a sospechosos de terrorismo. Todos estos actos respondían a una lógica instrumental: aquella que autoriza a todos los militares a matar en nombre de un bien superior. El mismo Uceda, en la introducción del libro, deja en claro que estas prácticas respondían a un discurso que había calado hondamente en las mentes de los militares destacados a los puestos de las zonas de emergencia:

En lo fundamental pretendí reconstruir la intimidad de los procesos de eliminación extrajudicial de presuntos terroristas. En ese ámbito uno puede comprobar hasta qué punto estas acciones, usualmente atribuidas a desquiciados, *formaron parte del sentido común de los militares peruanos durante quince años*. No me refiero, desde luego, a las atrocidades cometidas de espaldas al comando [...], sino a las acciones frías y sistemáticas. Desde el ejecutor hasta el general que impartía la orden, todos creyeron estar cumpliendo su deber y haciendo lo mejor que aconsejaban militarmente las circunstancias y lo que esperaban de ellos los presidentes. Los gobiernos, en mi opinión, no quisieron algo muy distinto (Ibíd.: 12). [énfasis mío]

No se tr
argument
militares
discurso
discurso
tas a las
una sue
comand
Sosa cor
chao por
zona: «a
diferencia
lares vivu
crímenes
sa de la
sino, po
a cabo

Pe
au
á
k
e
at
c
sc
sc
ta
a)

La exte
a una
valores
autorita

Segu
hum
que fo
recu

No se trata, entonces, de acciones particulares producto de momentos de extrema tensión, argumento generalmente usado para calificar a esos hechos como «excesos» y exculpar a los militares o policías; más bien se trata de una suerte de *política* instaurada a través de un discurso militar coherente —al que hemos calificado a través de estas páginas como el discurso de la guerra sucia— que organiza una maquinaria simbólica que da razones concretas a las prácticas asesinas sistemáticas⁶. Esta maquinaria corre y funciona a través de toda una suerte de signos, evidentes o solapados, pero básicamente desde la permisibilidad de los comandos ante su propia incapacidad de controlar a la subversión. Por esto mismo, Jesús Sosa considera que el presidente Fernando Belaunde, al felicitar a la comunidad de Huaychao por ejecutar a siete senderistas, estaba enviando un mensaje claro a los militares de la zona: «así se defendía la democracia» (Ibíd.: 67). Precisamente, el grave problema que diferencia estos años de violencia política en el Perú en relación con acontecimientos similares vividos en países como Argentina, Chile o Guatemala, es que, en este caso, todos estos crímenes no alimentaron solamente la noción de «patria» sino la de «democracia». La defensa de la democracia se convierte en la razón de la tortura y el asesinato; estos no son delitos sino, por el contrario, pruebas de un sacrificio, tareas superiores que solo pueden ser llevadas a cabo por aquellos que deciden sacrificarse por la patria:

Por otra parte y según la versión de Sosa, su rol en las ejecuciones se debía a una serie de atributos ajenos a la crueldad. Sobre todo, podía resistir la tensión que implicaba *matar a alguien y hacerse responsable de los enojosos aspectos administrativos* ¿Era por ello un hombre normal o simplemente mejor dotado para ciertas tareas militares? Una cosa era evidente: al actuar tuvo la protección psicológica del sistema de valores militares: disciplina absoluta para acatar la orden del comando de destruir a un enemigo de la patria. Cumplida con entereza, un mérito, una razón de orgullo.

Al mismo tiempo, en su cabeza adecuaba sus acciones al sentimiento cristiano del que se sentía devoto. «Yo no creo que Dios apoye a estos terrucos de mierda» se decía, razonando seriamente. *Esto era lo fundamental: ¿era o no necesario matar senderistas?* Él no se escuchaba a sí mismo diciéndose que cumplía sus deberes militares, aunque ello fuera cierto. Sentía que asumía una responsabilidad superior. Era una responsabilidad para con los demás, una tarea sacrificada y peligrosa en la que sentía el apoyo no sólo del Ejército. También Dios lo ayudaba y le daba fuerzas y perdón (Ibíd.: 94). [énfasis mío]

La extensa cita demuestra que la construcción de la propia heroicidad, del sacrificio frente a una tarea onerosa como asesinar «por necesidad», se convierte en el espacio donde valores militares y valores cristianos se dan la mano para organizar mejor un discurso autoritario en el cual el «terrucos» es apenas un resto.

⁶ Según el Informe de la CVR, siguiendo la jurisprudencia internacional referida a crímenes contra la paz y la seguridad de la humanidad producida por los Tribunales Penales de la ex Yugoslavia y Ruanda, se consideran «prácticas sistemáticas» a aquellas que forman parte de un plan o política, conscientemente organizada, que siguen un patrón determinado, y que pueden o no utilizar recursos públicos (CVR 2004: 33).

Así como en los discursos nazis contra los judíos, en este discurso de la guerra sucia, el otro se convierte en alguien que, definitivamente, pierde su condición de ser humano o, en todo caso, adquiere la de *nuda vida* del derecho romano arcaico, institución que permitía dar muerte, sin cometer homicidio, a aquel que la portaba puesto que «era matable» o, como suelen decir algunos latinoamericanos, desechable (Agamben 1998: 18 y ss). Se trata pues de la inclusión del cuerpo en una política de lo biológico –la biopolítica a la que hace referencia Michel Foucault, esto es, como lo propone Agamben, la creciente implicancia de la vida natural del hombre en los mecanismos y los cálculos del poder (Ibíd.: 151)– pero, paradójicamente, a través de su exclusión. Los seres humanos calificados de *homo sacer* son aquellos que están incluidos por exclusión: sus cuerpos son solo «blancos» móviles que, en cualquier momento, pueden ser destajados de la existencia en función de la constitución de la democracia⁷. Por eso Agamben sostiene que «La pareja categorial fundamental de la política occidental no es la de amigo-enemigo sino la de nuda vida - existencia política, zoe-bios, exclusión-inclusión» (Ibíd.: 18). El teniente de *La Boca el Lobo* actúa de manera equívoca separando a los amigos de los enemigos y, finalmente, entra en la lógica de la *nuda vida* para descartar a aquellos que van a permitir que el sistema siga funcionando.

En el sistema de códigos militares, jerarquías rígidas y visión autoritaria de interrelación, la lógica de la *nuda vida* se impone como forma de instituir la otredad del supuesto terrorista⁸ bajo las coordenadas de la basurización: el otro es «desechable» en tanto que *homo malus*, por lo mismo, se le asesina para que «esté fuera» y ese salir del sistema revierte en teatralidad para el propio sistema aun cuando esta puesta en escena implique una serie de actos delincuenciales como torturar o asesinar. El acto de matar al otro-terrorista reviste consecuencias directas para la consistencia política del grupo que encabeza la lucha contra la subversión. Asimismo, quien detenta la facultad de volver al «otro» nada, puro desecho, se erige a su vez en héroe del sistema que está defendiendo y «limpiando». Como sostiene Agamben, es imprescindible que este *homo sacer* «tenga desde el principio un carácter eminentemente político» (1998: 130) porque «sólo la nuda vida es eminentemente política» (Ibíd.: 138).

Así como a los judíos en los campos de concentración, en las laderas, cárceles y, sobre todo, puestos policiales y militares de todo el Perú, a los sospechosos de terrorismo se los

⁷ La cita que recoge Agamben de Festo en su tratado «Sobre la significación de las palabras» es: «hombre sagrado (*homo sacer*) es, empero, aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle (inmolare), pero quien le mate, no será condenado por homicidio». En efecto, la ley tribunicia advierte que «si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será condenado homicida. De aquí viene que se suele llamar *homo sacra* a un hombre malo (*homo malus*) e impuro» (Agamben 1998: 94).

⁸ Es importante señalar acá que las lógicas de la biopolítica operaban de manera mucho más densa en los discursos senderistas. Para los militantes de SL, la vida de un ser humano sólo cobra importancia en función de un proyecto mayor: la lucha armada. Por esto mismo, las prácticas de asesinato y exterminio, así como de sacrificio de los propios militantes, son entendidas como hitos necesarios en una serie de estrategias político-militares en función de este horizonte.

mataba como «a piojos, esto es, como nuda vida. La dimensión en que el exterminio tuvo lugar no es la religión ni el derecho, sino la biopolítica» (Ibíd.: 147). La crueldad asociada a un «razonamiento práctico», como lo llama Jesús Sosa, es aplicable asimismo a aquellos miles de hombres, mujeres y niños que fueron asesinados de manera impune por las fuerzas armadas, sobre todo, en las zonas más pobres del Perú (Ayacucho, Junín, Huánuco, Huanavelica, Apurímac y San Martín son las zonas de mayor incidencia de muertos y, a su vez, conforman el quintal de menos recursos en todo el país) y en las zonas donde las diferencias culturales eran más notorias. Por eso mismo, el 75% de muertos y desaparecidos tenían como idioma materno el quechua o alguna otra lengua nativa. Como sostiene el Informe de la CVR, «Existió una evidente relación entre exclusión social e intensidad de la violencia» (2004: 22) y «en vez de proteger a la población ayacuchana del senderismo que la sojuzgaba, se actuó como si se pretendiera proteger al Perú de esa población» (Ibíd.: 44).

El «otro» *desecho*, el «otro» *nuda vida*, el *homo sacer* andino y quechuahablante, el «terrucó» en buena cuenta, es el cuerpo racializado e impregnado de mandatos políticos (destruirlo es salvar a la nación), sobre el cual se debe operar una extracción para organizar la democracia en su versión militarizada; en tanto que son los militares quienes detentan la calidad de protectores del orden establecido y el Ejército el rol de institución tutelar de la nación (Hurtado 2003: 6) aunque, en los hechos concretos, se dedicaran sobre todo al «trabajo sucio». Pero al mismo tiempo opera otra lógica: como es imposible saber con certeza quién es quién entre los senderistas y los campesinos ayacuchanos, lo que se debe hacer es subir el rango de muertes para evitar el equívoco. En esta lógica se han invertido los valores: el error no consiste en matar a seres humanos inocentes sino en no matar a los suficientes terroristas. El 20 a 1 que propone el General Cisneros Vizquerra es asumido como un imperativo para los suboficiales que no «odian» ni muestran afectos, sino que simplemente operan una acción contrasubversiva.

EL TESTIMONIO DE UN TORTURADOR: LA HISTORIA DE «EL BRUJO»

El testimonio catalogado con el número 100169 en el archivo de la CVR pertenece al suboficial de tercera⁹ y enfermero militar apodado «el Brujo». A pesar de que al inicio del testimonio el informante sostiene no tener un alias, en la misma narración recuerda que durante el año 1989 cuando lo destacaron al batallón antiterrorista Coronel Pablo Arguedas en Tingo María, Huánuco, lo llamaban «el Brujo» debido a su oficio de enfermero; luego su seudónimo fue «Lagarto» y más adelante, cuando sirvió en la zona de Tocache,

⁹ La jerarquía militar del Ejército Peruano está dividida en oficiales, suboficiales y tropa. De acuerdo con sus méritos, el escalafón viene desde suboficiales de tercera hasta suboficiales de primera, luego pueden ascender a técnico jefe, técnico superior y técnico supervisor, «una suerte de mariscal de los suboficiales. Sin embargo, todo este recorrido nunca haría que un técnico fuera más que un oficial de la menor graduación en el Ejército» (Uceda 2004: 58).

«Gitano». En el testimonio se revela el nombre completo del suboficial de tercera y todas sus generales de ley; pero debido a que el testimonio está archivado en calidad de reservado por la cantidad de nombres propios que se mencionan ejecutando delitos, es obligatorio no consignar el nombre completo del testimoniante¹⁰. Asimismo, cuando las entrevistadoras le preguntan expresamente si daría su nombre para apoyar todas sus acusaciones, él sostiene que no (Testimonio 100169, 2002: 39).

El testimonio ha sido editado de una entrevista a profundidad realizada por dos de los miembros de la unidad de investigación de la CVR M. E. C., periodista, y N. R., responsable del equipo jurídico de la CVR, el día 3 de marzo de 2002. La entrevista está dividida en dos partes: una primera parte tiene comentarios de las testimonialistas y la segunda parte es supuestamente una transcripción exacta de la cinta que grabaron durante la entrevista. Para el testimonio se ha utilizado como base esta segunda parte, es decir, la transcripción de la cinta. No obstante, se ha encontrado información complementaria en la primera parte. La entrevista original tiene 88 páginas, la versión que he editado, solo 40. Para dar la fluidez de un testimonio he tratado de mantener la narración de los hechos casi completa, editando lo mínimo posible; entre corchetes van consignadas las palabras y oraciones que he incorporado. Con la misma finalidad se han extraído todas las preguntas cuyo contenido indispensable para el entendimiento del testimonio se inserta entre corchetes. Los subtítulos originales que dan cuenta de las acciones, lugares donde suceden y años se mantienen como en la entrevista y van en altas y en itálicas. Asimismo, hemos incorporado algunos otros subtítulos para facilitar la ubicación de los hechos en los fragmentos de la misma, que van en bajas y altas y en cursivas. Los textos que van entre paréntesis son las acotaciones de los transcriptores. Por eso los deícticos que se encuentran en el texto se refieren a esa interlocutora («señorita»). El lenguaje del suboficial, dado que proviene del departamento de Piura en la costa norte del Perú, es el de un hablante español monolingüe y, por lo tanto, no tiene rasgos del español andino como en el caso del testimonio de Georgina Gamboa.

Este testimonio es el relato de la historia autobiográfica de un soldado en el frente de batalla. No se inicia con la historia de «el Brujo» ingresando a la carrera militar como suboficial sino con su ingreso a las prácticas de la guerra sucia: el «bautizo» antes de entrar a combate. El bautizo que protagonizó «el Brujo» al llegar al cuartel Los Cabitos consistió en matar a un senderista:

¹⁰ Este testimonio me fue proporcionado por una persona cercana a la CVR de manera completa. Posteriormente cuando lo solicité oficialmente a los responsables del archivo de la CVR, esto es, la Defensoría del Pueblo, me entregaron algunas páginas que son, básicamente, las que han sido analizadas en este trabajo. La situación de *testimonio reservado* implica la imposibilidad de anexar el testimonio original y completo al presente libro. He utilizado este testimonio para el análisis porque considero que tiene un carácter paradigmático en la medida que narra muchas de las acciones que otros miembros de las Fuerzas Armadas no solo se niegan a reconocer, sino que han ocultado sistemáticamente. Por eso mismo, he editado el testimonio con la finalidad de mantener en reserva todos los nombres que aparecen en él.

Nos dieron instrucción del armamento, tirar granada y ahí nos dijeron que iba a empezar el bautizo, que consistía en cada uno matar un terrorista con puñal. Y lo hicimos porque la tropa estaba viendo. A los terroristas los ponían en fila y a nosotros también nos ponían en fila. Uno iba corriendo y gritábamos y le hundíamos el arma. [...] Todos estaban con venda. Inclusive, recuerdo que había un capitán que agarró un clavo y le clavó en el oído a uno de ellos. Eso delante de todos. Fue previo al bautizo. Le metió un clavazo, convulsionó y murió. Lo arrastraron y se lo llevaron. Era una forma de incentivarlos a que hablaran más rápido... (Testimonio 100169, 2002: 2).

Posteriormente, el Brujo va narrando hechos y acciones, todos ellos vinculados con estas prácticas de entrenamiento hacia la tortura: el *modus operandi* que finalmente desarrolló para interrogar a los detenidos en la zona del Alto Huallaga. Queda clara en esta narración la pedagogía de la tortura que se desarrolla con este ritual de iniciación y prueba de fuego llamado «bautizo»: es el capitán —al parecer el infame torturador Telmo Hurtado, según datos y coincidencias en las fechas— quien realiza una acción ejemplar tanto para los posibles subversivos como para los propios militares. Nótese, además, el término equívoco usado por el testimoniante «incentivarlos a que hablen más rápido», cuando en realidad está «incentivando» a sus propios soldados para que delincan mejor.

El testimonio está organizado a partir de una cronología concreta, que va desde el inicio del trabajo del Brujo en la zona de conflicto de la guerra interna, es decir, los «frentes» de Ayacucho, Alto Huallaga y Ucayali; pasando por su estadía en Lima en las oficinas del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN), y luego de vuelta a Tingo María y otras ciudades del frente nor-oriental, desde el año 1984 hasta 1992. Posteriormente también narra su participación en el conflicto con el Ecuador en la Cordillera del Cóndor durante el año 1995. El testimonio y la cronología histórica terminan con la revelación de la falsedad de la toma de la Cueva de los Tallos por parte del Ejército Peruano.

Este testimonio narrado voluntariamente por el testimoniante cuenta, con una serie de detalles, los diferentes momentos de la guerra sucia establecida entre los diversos actores del conflicto en los diferentes frentes. La decisión de narrar el testimonio, según el testimoniante, se debe a una necesidad de «descargar la conciencia»:

Espero que lo que le estoy contando usted lo sepa apreciar. Y si esto le hablo es porque no puedo, pues... [lloroso]. [A mí me sirve conversarlo] Hace tiempo quería contarle [voz quebrada]. Yo le decía a mi mujer hace años: «chola, cómo no hay algo que pueda saber todo esto»... [solloza], porque yo te puedo decir que la experiencia, la plata que se consiguió, bueno ya, no todo es felicidad. Tengo un cargo de conciencia... [...] Yo estuve en tratamiento psicológico, es una ayuda que me daban, más o menos, nos preguntan qué problemas has tenido. Yo pienso que contando una vez me voy a tranquilizar porque estuve tranquilo bastante tiempo, he vuelto acá y he vuelto con esto. No puedo dormir así que ya quiero dormir tranquilo. Si quiere preguntarme otra cosa (Testimonio 100169, 2002: 26).

El testificante incluso llora para dejar en claro que su confesión a la CVR es sincera y, sostiene además, que no puede dormir por el cargo de conciencia antes los varios crímenes que ha cometido durante los años de estar en los diversos frentes. Pero, a pesar de estos pasajes, hay otros motivos por los cuales un suboficial del Ejército podría narrar una historia como la referida, especialmente, por la cantidad de nombres propios de los otros suboficiales y oficiales, así como detalles geográficos y administrativos que consigna. Precisamente de la lectura y análisis de todo el testimonio también queda en claro una vocación implícita por denunciar a los altos oficiales, sobre todo a aquellos que se beneficiaron de las acciones ilícitas que el propio testificante protagonizó. El testificante, debido a sus diversos tratos con el narcotráfico, a las relaciones dudosas de extorsión y latrocinio que establece con los oficiales y suboficiales, se ve envuelto en conflictos que tampoco sabe o quiere narrar con precisión. Lo que sí queda claro es que se enfrenta a la autoridad de sus superiores, motivo por el cual pretende escapar a Lima, pero es capturado y castigado con «días de rigor», por los altos mandos de Tingo María. Incluso, estando bajo este castigo, intenta escaparse del calabozo para llamar por teléfono y es sorprendido por el oficial, a quien se le enfrenta rastrillando su arma de reglamento. Todos los pasajes en los cuales narra estas historias, en las cuales queda entendido que él tenía tratos con los narcotraficantes y que estuvo a punto de escapar a Lima con veinticinco mil dólares, son narrados de una manera muy confusa.

No obstante, a lo largo de todo el testimonio, la principal percepción que se puede tener de la relación entre el testificante y los oficiales es de queja frente a los supuestos abusos de los oficiales («mire lo abusivos que eran... Ya era marzo y no venía el relevo», Testimonio 100169, 2002: 24), pero también de odio, de un cierto desprecio invadido de aspereza y envidia, por la posibilidad que tuvieron los oficiales que estaban envueltos en los mismos actos delictivos de verse bien librados finalmente. Una muestra de estas relaciones tensas se encuentra en el pasaje citado a continuación. En él podemos apreciar la lógica de pagar unos favores con otros o que «los favores de hoy día se verán beneficiados con futuros favores», y quedó claro, además, el resentimiento que, al momento de narrar la historia aflora, precisamente porque no se confirmaron los acuerdos de favores recíprocos. El pasaje es el siguiente:

Le dije al capitán, al jurídico, se apellidaba, ahorita me recuerdo porque después lo volví a ver, en el 93 lo volví a ver, G., el capitán G., está de comandante ese miserable, está trabajando en la cuadra dos, en el Consejo Supremo de Justicia Militar está trabajando, está de fiscal. Me dice: «Vamos a arreglar, tú eres técnico, tú sabes que el comandante va a llegar a ser general, algún día te puede servir. Tú no le tiras dedo¹¹ y él tampoco te tira dedo. Yo voy a arreglar esto con el comandante, con C.» (Testimonio 100169, 2002: 25).

Los niveles de corrupción, tanto de los oficiales como de los suboficiales, así como la ruptura de la rígida jerarquía militar al encontrarse todos relacionados horizontalmente con

los narcot
una serie
sienten los
directame
administr
insurrecc
presupue

Esto per
realizar, l
comproba
oficiales
cuestión

2004: 7
dad frer
coincide
lamente
te en est
Este testi

seguirán
denuncia
cia, un
«hablar
ciales q
este, co
víctima
incluirse

De toda
sis, se
de una
ga, Fre
desde
investig
pleto en

Se ha
Gamb
plante
utiliza
negoci

los narcotraficantes de la zona con la finalidad de verse beneficiados por igual, permitieron una serie de actos ilícitos y que menguara considerablemente el respeto y el temor que sienten los subalternos por sus jefes militares inmediatos. No obstante, al verse enfrentados directamente, los oficiales siempre recurrieron a su escalafón y rango para, dentro de la administración oficial, sacar ventaja de su situación de dominio ante los que pretendían insurreccionarse, sobre todo porque siempre fueron los oficiales quienes manejaron los presupuestos y quienes administraron las órdenes aunque no las ejecutaran.

Esto permitió que muchos suboficiales se sintieran «usados» por los altos mandos para realizar, literalmente, el trabajo sucio: «¿Quiénes cavaban? Los suboficiales. Esto, como comprobaría Jesús Sosa después, era moneda corriente en las ejecuciones. Muy contados oficiales daban una mano, cavando o disparando, en estas horas culminantes. Había una cuestión de rangos, y no era del caso que los oficiales hicieran un trabajo manual» (Uceda 2004: 75). En este desprecio del subalterno por el superior que no asume la responsabilidad frente a los actos que les exigían cumplir como parte de las tareas contra-subversivas coinciden Jesús Sosa y el Brujo. Este desprecio «hacia arriba» que se pone en juego paralelamente al asco «hacia abajo» —sobre todo hacia la tropa, como se repite reiterativamente en este relato— configura una razón política para hablar o contar una versión de la verdad. Este testimonio, entonces, responde a una de las causas por las cuales se han dado y se seguirán dando testimonios, aun cuando se trata de la voz de un asesino. Me refiero a la denuncia contra la percepción de abusos. Sumada a la propia confesión de mala conciencia, una de las percepciones que se deduce del testimonio, no es solo la necesidad de «hablar», sino de responsabilizar concretamente, con nombres y apellidos, a muchos oficiales que, inclusive ahora, siguen en carrera militar y hasta han llegado a ser generales. En este, como en otros casos, el testimonialista quiere construir para sí mismo una imagen de víctima, no se trata únicamente de «mala conciencia», existe también la necesidad de incluirse en una narrativa grupal.

De todas las historias y pasajes que conforman este testimonio, para efectos de este análisis, se ha escogido solo el pasaje referido a la violación, asesinato y posterior desaparición de una sospechosa de terrorismo apodada «la Gringa» en la zona de Aucayacu, Alto Huallaga, Frente Nor-oriental, en diciembre de 1991. El pasaje de este texto, en mi versión, figura desde la página 18 hasta la página 21 y las referencias a las páginas señaladas en esta investigación son esas, aunque para una mejor comprensión del mismo lo consigno completo en el anexo correspondiente (ver anexo 3).

Se ha escogido este pasaje porque es una versión contrapuesta del testimonio de Giorgina Gamboa analizado en el capítulo III. Esta otra versión, además, confirma algunos de los planteamientos que hemos señalado en él: la basurización del cuerpo de las mujeres y la utilización de los mismos como trofeos de guerra de parte de los soldados, así como la negociación a partir del uso de sus cuerpos que plantean las mujeres en relación con

quienes poseen el poder concreto, sean estos jueces o doctores, o soldados en el frente. Se trata asimismo de un relato político: lo que está en juego no son solo los delitos que está tratando de menguar el Brujo con su versión de los mismos, sino, sobre todo, una «interpretación de la verdad» de una historia en la que el testimoniante organiza su identidad también como víctima, pero esta vez de los «malos oficiales». A diferencia del testimonio de Giorgina, que narra pocos hechos y cuyo énfasis más fuerte está en la forma como se organizan los sentimientos y afectos, el testimonio del Brujo no trasunta mucha afectividad, sino que insiste en la narratividad de los acontecimientos y en la descripción de los detalles sórdidos. Precisamente esta «falta de afecto» o de relación afectiva a partir de lo narrado es una manera de separarse a sí mismo como sujeto de sus actos de los actos que realiza, una manera de separar la acción de la conciencia de ese accionar. Esta separación demuestra, a su vez, la débil conciencia moral que tiene esta persona sobre el daño que provoca y sobre su culpabilidad en una serie de crímenes que comete: esta forma de entender sus crímenes es lo que Hanna Arendt ha llamado el «mal banal» (regresaremos sobre este punto). No obstante, la culpa se desliza por los pliegues del mismo, a partir de la «mirada del otro», en el caso concreto, la mirada de alguna de las dos testimonialistas, pues «no me vea mal» (Testimonio 100169, 2002: 20) es una de las frases que repite a lo largo de la narración de esta historia.

LA HISTORIA DE LA VIOLACIÓN, TORTURAS Y MUERTE DE LA GRINGA

Cuando el Brujo es destacado a la zona de Tingo María en el Alto Huallaga y, posteriormente, al poblado de Aucayacu, ambos lugares controlados por una coalición entre Sendero Luminoso y el narcotráfico, empieza a entrar con mucha mayor convicción en la lógica perversa de la guerra sucia, y no solo tortura y asesina con la finalidad de conseguir información, sino que «vende» información a los familiares de los desaparecidos o detenidos, posteriormente traiciona a sus propios compañeros e incluso llega a hacer tratos directos con el narcotráfico para escoltar aviones que llevan y sacan droga de la zona. Asimismo, negocia la liberación de terroristas que se habían convertido en capos de las mafias de la droga a cambio de fuertes sumas de dinero.

Por estos y otros motivos, este testimonio es uno de los más siniestros que se hayan narrado sobre las diversas guerras sucias, no solo por los acontecimientos que cuenta, sino por la lógica de su discurso que se pone en evidencia a lo largo de todo el relato. Las prácticas de «pichanear» o violar a las mujeres grupalmente, los cupos que cobran a las chicas que no tienen documento de identidad («si era hombre pagaba, si era mujer pagaba con su cuerpo», Testimonio 100169, 2002: 26), la forma de llevar a cabo las torturas, siempre en medio de juergas con la presencia, incluso, de prostitutas de la zona; las torturas psicológicas a los detenidos a quienes se les amenazaba con cortarles el pene o, si eran mujeres,

con matar a sus hijos, o si eran niños con la muerte de sus propias madres¹²; el desprecio racista que evidencia cuando habla de las «cholas» que les regalaban a la tropa o, incluso, cuando se refiere despectivamente a esa misma tropa: todos estos acontecimientos están insertos en una lógica que es la de considerarse uno mismo indispensable y despreciar a los demás, considerándolos intercambiables, en el caso de la tropa o de sus propios compañeros, o francamente desechables en el caso de los prisioneros. Los prisioneros, en tanto tienen información, son solo «cuerpos potencialmente habladores» y sobre ellos se aplican las diversas posibilidades de la anatomía política de la que hablaba Foucault.

El testimonio está narrado por una voz que intenta difuminar sus acciones a través de una pretendida distancia contando la historia desde una especie de limbo discursivo. Pero no lo logra. En los detalles se filtra, así como el temor ante los ojos incriminadores, una mezcla de «moral del achorado¹³», código de supervivencia basado en una moral laxa y sin escrúpulos (Neira 1987: 26), con una suerte de conducta *pendeja*, es decir, una insistencia en provocar daño al otro por el solo goce de hacerlo (ver en capítulo siguiente el concepto de Ubilluz, «sistema pendejo»). Ambos, achoramiento y pendejada, sueldan las costuras de una historia que pretende construirse desde un espacio donde la responsabilidad moral no tiene cabida.

Siempre según la versión del Brujo, la historia de la Gringa, una senderista que fungía de profesora en un colegio de Aucayacu, departamento de Huánuco, empieza con el ataque de un puesto del Ejército que produjo la muerte de cuatro soldados. Al día siguiente, los otros soldados rastrillan la zona y una de las vendedoras del mercado acusa a la Gringa de ser una de las autoras. Los soldados, entre ellos el Brujo, la toman prisionera y luego de una serie de interrogatorios infructuosos pensaban dejarla ir, aunque:

«A esta hora no podemos dejarla ir porque había toque de queda, mañana temprano la vamos a soltar, pero tiene que ser cariñosa con nosotros». Ella miró y dijo: «¿cuántos son?». «Somos cuatro». Dijo, «no con la tropa». «No, con la tropa no» (le aseguraron). Éramos cuatro, el Capitán U. no quiso entrar. Le dijimos para que pase él primero. Dijo que no. No le gustaba esa chica. «Entonces vamos a pasar nosotros tres», éramos tres suboficiales. Ya aceptó ella. Nosotros le dijimos: «Ya no te hacemos nada, y mañana temprano te soltamos». Ella dijo «ya, qué importa».

¹² «Nosotros les decíamos que si no hablaban les íbamos a matar a sus padres: '¿tú quieres que tu papá muera? No, entonces habla, si tú hablas no lo matamos a tu papá o a tu mamá. De repente quieres que muera tu mamá'. El chiquito: 'no, a mi mamá no, voy hablar' y hablaban los niños. Después a las señoras igualito. Llamábamos uno por uno. El capitán se ponía guantes y todos entraban desnudos. Hombres. Todavía a mujeres no torturábamos allí, más adelante hemos torturado puras mujeres. Se hizo traer un machete. Le agarraba el pene, le jalaba y le ponía en la mesa: '¿Vas a hablar?'. Así, jalándole el pene y el machete. 'Ya, voy hablar pero no vaya a cortar' (pedía el campesino). 'Habla y si tú hablas y me conviene y me convences de lo que estás hablando, no te lo corto, o si no te lo corto'. A dos le cortamos. No recuerdo los nombres. [A esas personas] Los matamos. En el mismo río los matamos. Todos hablaban, señorita, con esa tortura» (Testimonio 100169, 2002: 33).

¹³ El *achorado* es el sujeto criollo desafiante o insolente. Proviene de «choro» o ladrón.

En este párrafo el testimoniante quiere expresamente dejar constancia de que ella aceptó la propuesta de requerimientos sexuales, es decir, negoció su cuerpo frente a la posibilidad del encierro o la muerte. Y la respuesta que él quiere poner en sus labios, o que escuchó de sus labios, es aquella que le da tan poca importancia al cuerpo de una mujer como él mismo lo hace: «Ya, qué importa».

Luego el testimoniante narra que no pudieron cumplir con «pasar por ella» porque el capitán U. llegó a las 4 de la mañana para decirles que ella había sido, efectivamente, una de las autoras del ataque al puesto del Ejército de Aucayacu y por lo tanto: «No le hagan nada porque es una terrucaza. A ella no le hagan nada» (Testimonio 100169, 2002: 19). Como mujer su cuerpo no valía nada, pero su vida valía algo: un requerimiento sexual; en cambio, como terruca, como senderista, como mando militar del frente del Alto Huallaga, su cuerpo sexualizado se convirtió en tabú, aunque su vida no valía nada pues de inmediato procedieron a torturarla. Extraña paradoja.

Entonces, a las 2 de la mañana nos pasan la voz de que la GRINGA era terrucaza. Nosotros estábamos mareados. Y yo dije: «¡Ah, conche tu madre, así que tú eres la GRINGA!». «No mentira», dijo ella, «sí yo quiero estar con ustedes». Entonces yo la saqué. Fue primera vez en mi vida que participé en una tortura. Yo fui el que la torturó.

El Brujo sostiene que antes nunca había torturado, pero, por la forma como narra la estrategia de tortura, parece un experto:

Le dije: «No seas tonta, yo conozco una persona que te conoce y él te va a tirar dedo. Te voy a confrontar con él, así es que tú me dices la verdad y no te va a pasar nada». Ella reclamaba que tenía dos hijos y que su esposo la estaba esperando. Y yo le decía: «dime quiénes son los que han participado contigo. Canjéate», le decía. «Quiénes han participado contigo, dónde está el armamento». Estaba amarrada, todavía estaba amarrada. Sentada en la silla y los pies amarrados a la silla. Desnuda, totalmente desnuda. Porque yo leí que en la tortura lo peor que se le puede hacer a una persona, es desnudarla. Eso lo leí [...]. En una obra que tenía, de los Montoneros, de Argentina. Yo lo encontré en la biblioteca de nosotros. Ahí decía que la mejor forma de interrogar a un detenido era teniéndolo desnudo (Testimonio 100169, 2002: 19).

La tortura ha sido una práctica constante durante los años de la violencia en todos los departamentos del Perú, pero con principal incidencia en Ayacucho (31,83%), Apurímac (13,51%) y Huánuco (9,56%), sitios que se caracterizan por su alta concentración de población campesina y quechuahablante (CVR 2003: tomo VI, 225). Si bien es cierto que la mayor cantidad de torturados durante el conflicto fueron hombres, generalmente las torturas a mujeres fueron acompañadas de violaciones sexuales y tratos infamantes. Asimismo, como señala el Informe de la CVR, la tortura de parte de los miembros de las Fuerzas Armadas fue una práctica sistemática sostenida con la finalidad de conseguir información de los detenidos; muchas veces, se llevaba a cabo siguiendo una serie de pautas: «De los testimonios recogidos por la CVR se puede inferir que existió una capacitación de las

personas que materializaban la tortura y que a medida del tiempo esta se fue perfeccionando» (Ibíd.: 239). Es el caso del Brujo que, a pesar de sostener que se trataba de «la primera vez», tenía un conocimiento para, en primer lugar, humillar y someter a la detenida desnudándola como lo aconsejaba el libro argentino sobre los montoneros y, posteriormente, plantearle la solución: la delación inmediata y su posible canje por otro detenido que la estaba incriminando.

Hasta este momento, el Brujo no cuenta cómo torturaba a la Gringa, sino que simplemente plantea el problema y luego, de inmediato, narra que ella delata y señala el lugar donde se encontraba el armamento. Se trata de la fase denominada «ablandamiento de la víctima». Los soldados salen hacia la casa señalada pero no encuentran nada, excepto huellas de balas. Entonces el Brujo se molesta:

Ahí es cuando la comencé a torturar. Le dije: «conche tu madre, te has demorado tanto tiempo, desde las 2 hasta las 4, has dado tiempo para que lleven el armamento, así que no has querido colaborar». «No. Además, yo he participado obligada, yo no he dirigido la toma. Cuando yo vine a comprar, ahí llevaron, yo he sido de la masa, no he sido de los combatientes». A las 5 de la mañana la traje a M. Le pasé la voz al capitán. Todos salimos. [A esa hora] Ya la habíamos torturado. Le puse electricidad. Mojaba el piso, le echábamos agua y en el suelo le poníamos electricidad. Un solo polo nomás para que no se electrocuté. [Quedó inconsciente] La hacía cantar a la tía, como sus pies estaban en el suelo se echa agua a la silla y con un sólo polo nomás se pone electricidad en el suelo. Y no hablaba. Y después, ya a la segunda me dicen: «¿Qué te parece si con un alicate...? la parte más débil de una mujer son los senos». Quisieron ponerle alicate en los pezones...y justo cuando íbamos a usar el alicate, dijo que iba a hablar. Entonces le dijimos: «ya no, ya nos está cojudeando ésta. Vamos a cortarle los senos».

Por los hechos narrados, el suboficial de tercera sabía perfectamente cómo torturar y la forma de aplicar la corriente eléctrica, por eso es inverosímil que solo hubiera podido conocer estas técnicas de un libro. Según el Informe de la CVR, la práctica de torturar con picana era bastante usual entre los miembros de las fuerzas armadas:

Se aplicaban descargas eléctricas en partes sensibles del cuerpo en el caso de las mujeres generalmente en los pezones y los genitales y en el caso de los hombres en los dedos, las encías, la lengua, el pene y el ano. Para aumentar la intensidad de la tortura se arrojaba agua a las víctimas. Sus efectos médicos incluyen dolores agudos, quemaduras, traumatismos múltiples y convulsiones (CVR 2003: tomo IV, 246).

Por otro lado, ha quedado demostrado que corrían toda una suerte de manuales de instrucciones de tortura como, por ejemplo, el famoso documento secreto titulado *Manual de equipos básicos* publicado por la Dirección Nacional contra el Terrorismo - DINTE el año 1991, con conclusiones como «el mejor terrorista es el terrorista muerto» (Uceda 2004: 293). Asimismo, los suboficiales como Sosa consideraban a la tortura como un «método de trabajo. La entiendes a la vez como un reto y una labor desagradable» (Ibíd.: 86). La

tortura, entonces, juega el papel perverso de convertirse en un reto para estos soldados que, asumen, una suerte de rol heroico en la guerra anti-subversiva.

Una testimoniante indica que utilizaron un arma para hacerle la «ruleta rusa»: la acostaron sobre un escritorio y le abrieron las piernas. Como oponía resistencia se raspó la pierna; la tocaban entre las piernas para introducirle el arma; le decían «ah, no quieres conmigo vas a ver, a ti no te toco porque estás sangrando, me das asco». Agrega la declarante que el haber manchado su ropa interior debido a la menstruación la salvó de una posible violación de los efectivos: «Me salvó que ellos puedan introducir su miembro viril, violarme, pero con su arma sí, no puedo determinar si fue arma larga o corta. Me han golpeado con sus puños en la vagina. (...) Le pusieron su ropa, los efectivos le jalaban el pelo y la golpeaban, al mismo tiempo que le decían que debía firmar. «Yo he sido golpeada en la vagina, he sido vejada con sus armas» (CVR 2003: tomo VI, 309).

Paradójicamente, el asco que dice sentir el oficial por la declarante, en tanto que se encontraba menstruando, la «salva» de la violación propiamente dicha, pero no de que los soldados la vejen con sus armas. Nunca ha sido más evidente esta relación fálica: el arma es el símbolo de la masculinidad y también del abuso que ejerce esta masculinidad. La mujer, entonces, se convierte en el objeto del mal radical como sostiene Kristeva «[Las mujeres] aparentemente situadas en posición de objetos pasivos, no por ello son menos percibidas como poderes solapados, 'intrigantes maléficas' de las que sus dominadores deben protegerse [...]. Este otro sexo, el femenino, se va tornando sinónimo de un mal radical que debe ser suprimido» (1989: 95) con el símbolo fálico del abuso del varón: las armas.

En la medida que el prisionero o prisionera no son sino «cuerpos potencialmente habladores», apenas cumplen con su papel pasan a no tener función alguna; entonces se convierten en mierda, como lo sostiene Kristeva, «porque su yo ha sido expulsado» aun cuando todavía no son cadáveres propiamente dichos. El cuerpo del prisionero después de la tortura no tiene fuerza alguna: ni física para resistir a los minutos de silencio atroz, ni simbólica para oponer un mínimo de sentido ante la nada que se abre como camino absoluto: esos cuerpos quedan a expensas de la voluntad de sus torturadores y dueños. Se trata del *homo sacer*: no producen ningún interdicto ante la posibilidad de su asesinato. Es más: deben morir. Siempre habrá una orden de «desaparecerlos» que llegue, por algún conducto administrativo, desde una región remota: «la orden de matarla vino de Tingo María. [Nos dijeron] Que le sacáramos más información y que la desapareciéramos» (Testimonio 100169, 2002: 21). Por eso mismo, cuando ya no es posible conseguir más información o cuando se dan cuenta de que «el que más resiste es el militante probado» (Uceda 2004: 86) y, por lo tanto, será imposible sacarle una delación, se debe pasar de inmediato al trámite «desagradable» de asesinar al interrogado. Pero, además, para estos soldados de los cuatro frentes anti-subversivos, los terroristas «cumplían con su sueño: morir por la revolución». Usando precisamente las coordenadas de este sarcasmo, los soldados destinados a la ciudad de Iotos, Ayacu-

cho, la reb-
1980, en la

Después de c
para humilla
del ataque
dad, en un
el cual la
siquiera, er

Entonces, si
que se conv
«ya no es un
experto en
do destroz
93), el Br
que, junto
matar a la

Agarra
que...
rec
per
argun
diferen
sulf
sol
hac
come
allí
pa
la

La «desagra
fiesta: mi
toman al
del Ejérc
marcas «
barazarse
cumpleañ
oriental del
con una sc

cho, la rebautizan como la Isla de la Fantasía, como la serie televisiva de la década de 1980, en la que un sueño podía convertirse en una pesadilla (Ibíd.: 82).

Después de que le colocan electricidad en los senos y en la vagina, de que le cortan el pelo para humillarla, y de que la Gringa «confiesa» asumiendo su responsabilidad como dirigente del ataque a Aucayacu, se convierte en un «cuerpo sin sentido», en una vida sin potencialidad, en un cadáver en vida. La mujer deja de ser la atractiva cajamarquina rubia, motivo por el cual la apodan «la Gringa», para ser apenas un cuerpo tan magullado y maltratado que, ni siquiera, era recinto para calmar la brutalidad sexual de los suboficiales y «abusar de ella».

Entonces, siguiendo las normas de los manuales antisubversivos, debe ser asesinada para que se convierta en «la buena terrorista». Pero la situación de asesinar a los interrogados «ya no es un reto» para el testimoniante. A diferencia de Jesús Sosa que se convierte en un experto en ejecuciones («A los veinticuatro años, en menos de dos meses, había desarrollado destrezas indispensables para que estas operaciones fueran rápidas y discretas», Ibíd.: 93), el Brujo prefiere no hacer este trabajo «más sucio» y no lo asume personalmente sino que, junto con los otros suboficiales allí reunidos, conminan al de menor graduación a matar a la Gringa:

Agarramos y le dimos cuenta al capitán. Yo hice un parte, un informe, dando cuenta de lo que le estoy contando. Y el capitán dijo: «Voy a consultar con TINGO MARÍA». Como lo ha reconocido M., esta GRINGA no debe pasar de hoy día. El matarife allí era JUNIOR, era la persona que tenía que matar. Entonces le pasamos la voz. Ya estaba bien maltratada, ya no argumentaba nada, ni para llevarla a abusar con ella. Ya estaba suelta la boca, no tenía dientes, toda magullada. Le habíamos cortado el pelo y JUNIOR dijo: «a las 12 la mato». Era suboficial, comunicante. Nosotros siempre le comprábamos ron, porque él trabajaba con dos soldados. Ellos se encargaban de cortarle la cabeza, los brazos y los pies [...]. Él no quería hacerlo, pero como era el de menor rango lo obligábamos a hacerlo. Ese día nosotros hemos comenzado a tomar, era cumpleaños de Nacho, entonces habíamos comprado torta y estábamos allí festejando, cada uno estaba con su pareja. Y JUNIOR me dijo a mí: «Mi técnico, qué le parece si primero la dejo sangrando», porque él primero la degollaba, «...para que no ensucie la camioneta» (Testimonio 100169, 2002: 20).

La «desagradable» situación de asesinarla se convierte en una suerte de fragmento de la fiesta: mientras unos cantan el «feliz cumpleaños» para uno de los suboficiales, y todos toman alcohol y abrazan a sus parejas, la Gringa agoniza en otro de los recintos de la base del Ejército de Aucayacu y se prepara un método para que, además, su muerte no deje las marcas «desagradables» de la sangre en la camioneta del Ejército cuando vayan a desembarazarse de su cadáver. Asimismo, la muerte se va a realizar a la hora usual de festejar al cumpleaños, doce de la noche, como parte del ritual y de la cotidianidad del frente nor-oriental del Alto Huallaga. Cuando ya está todo premeditado, sin embargo, se encuentran con una sorpresa:

Entonces, le dije a G.: vamos de una vez a descuartizarla y a botarla» [...] Cuando llegamos nosotros al baño de tropa, la tropa la estaba violando. [Estaba] Muerta. Sabe por qué le digo, porque era alta, gringa, simpática. Pero ya estaba mal, ya no servía para satisfacer. La tropa la estaba violando. [Estaba degollada], claro. La tenían hacia atrás en la mesa, la habían tapado el pecho y la estaban violando. [La tropa] Era grande, de 12 ó 14. Con un palo los boté: «¡salvajes, está muerta!». «Está calientita, mi técnico», decían. Dejamos a los dos soldaditos que estaban con nosotros, a ellos les requintamos y dijeron: «pero si son los más bravos». Bueno, le cortamos la cabeza y las manos y la tiramos al río (Testimonio 100169, 2002: 21).

Como ya se comentó en el primer capítulo, al glosar el texto de Kristeva, el asco que estas palabras pueden producir al lector se ha perdido completamente. «Caliente» que es la señal de vida del cuerpo humano, se convierte en la excusa que encuentran los soldados para tener un encuentro carnal con el cadáver de la prisionera. Como ya señalamos, este calificativo de «caliente» se usa en el Perú cuando algo está listo para ser usado o para ser «devorado» (por ejemplo, en la frase tradicional «sale caliente»). Por otro lado, «está calientita» tiene una directa connotación sexual: las mujeres están «calientitas» cuando se encuentran excitadas o listas para el coito. En este caso, pues, el adjetivo «calientita» en diminutivo, además, expresa todo un universo de símbolos que relacionan al cuerpo sin vida con la sexualidad mercantilizada en su máxima expresión. Aun cuando el cadáver es considerado un desecho, una mierda, como lo sostiene Kristeva, aquí incluso ese asco que podía producir cierto rechazo y temor, y que a veces se confunde con horror, ha perdido completamente su poder de expulsar a los soldados-buitres. Estos, a su vez, por esa percepción no solo jerárquica, sino francamente racista contra la misma tropa del Ejército, provocan «asco» en el Brujo, quien los recrimina por estar profanando el cadáver.

En este relato, el testimoniante construye una valoración moral sobre sí mismo que pasa por dos instancias previas de separación: tachar a los oficiales de abusivos y a la tropa de «salvajes». Pero, ¿tiene o no tiene conciencia moral de lo que está realizando? Si bien es cierto que sabe que su actuación está en contra de ciertos principios, por lo menos el cristiano de «no matar», sostiene sus acciones sobre una lábil conciencia de su accionar. A diferencia de Jesús Sosa, quien actúa completamente convencido de que es necesario matar terroristas, el Brujo no parece estar convencido de nada: sus acciones son una serie de actos concadenados por simple burocracia militar que le exige torturar, de la misma manera como también las circunstancias le exigen sobrevivir coimeando a narcotraficantes.

EL BRUJO Y EL «MAL BANAL»

Hanna Arendt, en su libro sobre el juicio al oficial nazi Adolf Eichmann, se pregunta «¿cuánto tiempo necesita una persona normal para vencer la innata repugnancia hacia el delito, y qué ocurre exactamente a tal persona cuando se encuentra en este caso...?» (2001: 143).

La cuestión
de la década
creía en la
categoría
el bien de
de los jué
llamada «
bre sin at
criterio me

En el Perú
de segunda
actúa de
mezcladas
a su vez
cultura es
la constr
su vez, or
populista
brios y con
tas, una su
supérstite
desde el
y viola a
el uso del
plan per
detrimento
encontrados
para el sex
la modern
praxis y la
mediación
francame
sentido, f
extermin
superviv

Uno de es
durante la
res de u
jes utili

La cuestión aquí, en realidad, implicaría: ¿qué significa ser una persona normal en el Perú de la década de 1980? Aparentemente, un alemán «normal» de principios del siglo XX, que creía en la ley y el orden, e incluso estaba convencido de su interpretación del imperativo categórico kantiano (Ibíd.: 206 y ss), dejó de tener la conciencia moral que podía distinguir el bien del mal para, llevado por toda la estructura de pensamiento nazi, justificar la muerte de los judíos en un proceso industrial y, es más, terminar convencido del acierto de la llamada «solución final». Arendt sostiene que este «hombre vulgar», esta especie de hombre sin atributos, ciudadano ejemplar, un verdadero mediocre, fue incapaz de pensar en un criterio moral que diferencia al bien del mal y siguió simplemente la ley del *Führer*.

En el Perú de las décadas de 1980 y 1990, un hombre que ingresa al Ejército como suboficial de segunda, un migrante norteño, un soldado que no tiene un criterio moral formado sino que actúa de acuerdo con su conveniencia, de acuerdo con ciertas pautas de la cultura criolla mezcladas con una lógica de la supervivencia, además del sexismo y el racismo imperantes, es a su vez una «persona normal» pues, si a la comunidad de militares peruanos la caracteriza una cultura específica para proceder, esta sería precisamente la *cultura criolla* que se ha formado de la construcción de la nación a espaldas de las grandes mayorías excluidas. La cultura criolla, a su vez, organiza una moral pre-urbana, de un individualismo exhibicionista y de una práctica populista expansiva. Esta moral criolla expresa una forma cultural que muestra los desequilibrios y contradicciones del proceso de la tradición a la modernidad. Sería, en resumidas cuentas, una suerte de moral de la sobrevivencia; por eso se explica hoy en día este criollismo supérstite del *achoramiento*. La característica que uniría a las distintas maneras de ser criollo, desde el señorial que asiste a los festivales de caballos de paso hasta el *achorado* que maltrata y viola a las mujeres, sería la búsqueda de una identidad nacional sobre valores de transacción: el uso del humor, a veces en plan de picardía y, posteriormente, el uso de esta picardía pero en plan perversamente trasgresor; el individualismo y hedonismo; la imposición de su autoridad en detrimento de los otros nacionales, sobre todo del serrano o del indígena; los sentimientos encontrados expresados básicamente a través de la queja, la percepción de la mujer como uso para el sexo y la explotación de una visión de la sexualidad masculina como «irrefrenable». Si la modernidad a la que pertenece Eichmann exigiera la autenticidad, la honestidad entre la praxis y las ideas, entre la praxis y las palabras, la cultura criolla, que es una cultura de las mediaciones, exigiría que estas mediaciones permitan la coexistencia sin conflictos, aunque francamente hipócrita, del abuso y las ideas de igualdad (Portocarrero 1994: 29 y ss). En ese sentido, Eichmann cumple órdenes a cabalidad cuando envía a los judíos a los campos de exterminio; en cambio, el Brujo simplemente actúa de acuerdo con una gama de patrones de supervivencia y explotación, de autoritarismo y mediación.

Uno de estos patrones es su actuación en relación con la sexualidad: en todo momento, durante la narración de su testimonio, da como supuesto y normal un trato hacia las mujeres de una violencia machista y denigratoria. Eso se ejemplifica cuando en diversos pasajes utiliza la idea de «regalar las mujeres a la tropa»:

Corrían la misma suerte. Se le regalaba a la tropa. Antes de matarla nosotros se la regalábamos. Ellos lo conocían como «pichana». Ellos decían «¡ya, a pichanear!» Pichana significa «barrer». Y hacerla pasar a la mujer por todos los soldados le decíamos «pichana». [Eso era conocido] Por el jefe de patrulla. [...] Era el comandante, jefe de toda la base. Pero eso se hacía en la patrulla, no se hacía en el puesto de comando. En las patrullas nosotros agarrábamos mujeres, todo mayormente las «pichaneaban». [Ellas] NO [sobrevivían] [...] [En los casos en que las mujeres pasaban por «pichana»] Las matábamos. [El jefe] no ordenaba sino consentía. Venía el soldado y le decía: «Mi capitán, pichana». Y él consentía. El soldado sabía que tenía esa posibilidad de poder hacer eso con las detenidas. También se utilizó la violación para torturar. Eso vi en el 93 (Testimonio 100169, 2002: 9-10).

Más adelante también narra la historia de un suboficial, «promoción» del propio testificante, que, hartado de las exigencias de su «enamorada», la regala a la tropa: se pone de acuerdo con otro suboficial y la obligan a tener relaciones con los soldados que están bajo su mando. El testificante narra «Y veo un tumulto que estaban haciendo cola [...] la saqué, la llevé a mi cuarto, la bañé y le di cuenta al capitán que era mi compadre» (Ibíd.: 10).

En el relato, una vez más, él organiza su identidad dentro de un accionar heroico y modélico diferenciado de los otros, tanto de los suboficiales como de la tropa. No obstante, el recorrido del testimonio incluye una serie de marcas, de valoraciones en relación con la actuación de las mujeres, que deja en claro la idea que él tenía del uso del cuerpo de la mujer en tales circunstancias, pues consideraba la sexualidad de los hombres en combate irrefrenable y, por lo tanto, si bien no es lícito violar a las mujeres, sí lo es chantajearlas para obligarlas a tener que «vender su cuerpo» solo para pasar el peaje de una carretera (Ibíd.: 26). Pero, como la sexualidad de la tropa es aun más salvaje, sí es permisible darle «las cholitas» a la tropa: «las cholitas que teníamos que darle a la tropa, tenían que pasar por la tropa porque la tropa reclamaba, porque todas las mujeres que iban por ahí se iban a prostituir, quieran o no quieran, trabajaban en cantinas y de todas maneras tenían que llegar a eso, a la prostitución...» (Ibíd.: 26). Como «de todas maneras» tenían que llegar a eso, entonces sus cuerpos no tenían la menor importancia y, por lo tanto, su actividad de sexualidad comercial podía iniciarse con un acto forzado. Así pues, las «cholitas», es decir, el rango más bajo de las mujeres, en tanto que aquí se está refiriendo a un estereotipo de la campesina, de la mujer sin mayor contacto con la urbe, en su mayoría indígenas, «deben» ser para la tropa porque, a su vez, son «cholitos». Es así como se refiere a la tropa a lo largo del testimonio: en diminutivo, de forma absolutamente despreciativa, y considerándolos por demás salvajes y brutos. Entonces, las mujeres que venían de la ciudad y pasaban por el Alto Huallaga sin documentos podían ser chantajeadas y obligadas a prostituirse, pero aquellas que no representan siquiera una sombra liminal de humanidad, ni mucho menos un objeto del deseo de los oficiales o suboficiales, esto es, las «cholitas», eran dejadas a la tropa para que «pasen por ellas» porque estaban reclamando, exigiendo, también su cuota de goce gratuito.

La prostitución forzada, a cambio de dinero o bienes o alguna ventaja de cualquier índole, es, según el Informe de la CVR, uno de los delitos de violencia sexual que más se practicó durante los años de la guerra interna. La prostitución forzada consiste en «la coacción que ejerce un tercero en una persona para obligarla a dedicarse a la prostitución» (CVR 2003: tomo VI, 264). Para la CVR, siguiendo las pautas de los Tribunales de Ruanda, cualquier violación sexual sistemática y generalizada constituye un crimen de lesa humanidad (Ibíd.: 265). Asimismo, en este contexto, se ha considerado a este tipo de violencia sexual como una forma de tortura. Es coherente la actuación del Brujo en este contexto: sus rupturas con toda sombra de legalidad, ya ni siquiera con los derechos humanos, se equipara con esta vulgarización de la sexualidad a pesar de su asombro, su «asco», ante «la salvaje» profanación del cadáver de la Gringa.

En el libro mencionado, Arendt introduce el concepto del «mal banal», es decir, aquel mal que se realiza sin conciencia moral, que estaría representado por Eichmann, frente al «mal radical», esto es, el mal que invierte los valores morales, representado por Hitler. Lo que sostiene Arendt es que el mal banal se produce cuando una persona pre-reflexiva actúa causando daño pero sin conciencia expresa de que está infringiendo una norma moral, es decir, el mal banal se concreta cuando el mal ha perdido aquello que lo caracteriza como tal y se produce por la incapacidad de reflexión de quien lo acomete (2001: 434 y ss). Como sostiene el mismo presidente de la CVR en el Perú, Salomón Lerner, el mal se banalizó, se trivializó, y las personas percibieron este mal desde una posición absolutamente indiferente que fomentó su reproducción y las consecuencias de sus prácticas: «También se puede ser indiferente encerrándose en las ocupaciones de cada día, poniendo lo otro en un rincón. Hanna Arendt, una filósofa, lo expresa bien al decir 'se banalizó el mal'. Se dio por sentado como una cosa que formaba parte del día a día leer en los diarios que había enfrentamientos, que se había matado a campesinos» (Lerner 2002: 6-7).

El Brujo, en este testimonio, organiza la historia de sus crímenes y de los crímenes de los otros como si se tratara de un relato de hazañas de héroes de historietas; a su vez, no conserva un hilo narrativo causal entre unas acciones y otras, y deja en un limbo de confusión sus propios delitos cuando está totalmente consciente de que son hechos ilícitos (como toda su relación con el narcotráfico). Esta forma de narrar la historia marca, de alguna manera, una característica única en la construcción de sí mismo como personaje: además de la banalidad del mal en el cual actúa, describe y narra, los valores a los que se sujeta no son los de la obediencia según las normas militares, puesto que las infringe todas las veces que puede. Su actuación se rige por la máxima del sujeto criollo: utilizar las normas, las situaciones, a las demás personas, en provecho propio, sin una conciencia clara de su actuación excepto por una cuestión fundamental: los soldados rasos, las «cholitas», los terrucos y todos aquellos que pertenecen a un estamento que no tiene ningún valor para su proceder, pueden ser –en el caso de los soldados– y deben ser –en el caso de las «cholitas» o los terrucos– desechados. La lógica de la basurización simbólica cobra

nuevamente consistencia, bajo formas perversas, y articula las acciones de hombres con poder y armas. El Brujo no es una pieza más de la maquinaria: simboliza de alguna manera el tipo de lubricidad que la maquinaria del biopoder requiere para consolidarse desde lejos, sobre las voluntades, los pensamientos y mentalidades. Quiénes están detrás de esta forma de razonamiento, a fin de cuentas, no son solo estos suboficiales «diestros» en llevar a cabo los fines de la «razón del Estado» y que deben dejar cuenta de sus acciones en documentos administrativos desde sitios como Aucayacu o Totos; quienes son más responsables de estos actos son aquellos que sostienen y fundamentan un discurso, una «razón de Estado» que autoriza, consciente e inconscientemente, todas estas prácticas autoritarias y violentas.

CA
U
C

La
inu
3

e

fo

d

Alh

bril

len

ase

o

h

pe

las

sior

anc

fu

pi

d

co

vi

en

par

res

A

CAPÍTULO VI

EL «FEMINISMO SUCIO» DEL TALK SHOW LAURA Y EL POBRE COMO ABYECTO

El clásico y tradicional estereotipo de la feminista en América Latina está representado por mujeres masculinizadas, con fuerza y dominio, que hablan en voz alta y que suelen ser lesbianas. Este estereotipo se ha usado para desautorizar el discurso feminista que emerge cada vez con más fuerza desde las diversas instancias ciudadanas. El estereotipo se concentra en presentar a la feminista como la versión femenina del «macho», es decir, como la portadora de una propuesta excluyente de dominio femenino. Este estereotipo pretende representar al feminismo como un discurso caduco, en la medida que es exclusivo y no inclusivo, y asimismo organizar el imaginario en simples términos antagónicos para demonizar, en una cultura además conservadora y católica, a la mujer que pretende plantear reivindicaciones de género.

No obstante, dicho estereotipo ha sufrido variaciones, en la medida que el discurso feminista se ha *incarnado* en la sociedad a través de otros discursos reivindicatorios relacionados con las políticas gubernamentales reconocidas en las diversas conferencias sobre la mujer de las instancias internacionales. Ahora tenemos que existen otras versiones «blandas» de la caricatura que comentáramos líneas arriba; por ejemplo, la imagen de la mujer profesional, ilustrada, que tal vez incursiona en la política con buen pie, absolutamente eficiente, des-sexualizada o asexual, que viste los clásicos trajes sastres que denotan seriedad, cierta masculinidad aunque sofisticada y, sobre todo, disciplinada.

Esta fue la imagen que organizó los primeros programas de la «doctora» Laura Bozzo, abogada peruana, con una carrera televisiva paralela a su carrera política en la sombra. Bozzo empezó trabajando con el ex Alcalde de Lima, Ricardo Belmont, en el pequeño y comunitario Canal 11 de la televisión local limeña. Ahí destacó como la conductora de un programa sobre derechos de la mujer con el llamativo título «Las mujeres tienen la palabra»; más adelante, se presentaría en la plancha electoral de Belmont como regidora de Lima. A mediados de la década de 1990 Bozzo asumió la conducción de un programa de «casos de la vida real» en el que se presentaban —y se siguen presentando— el ciudadano y la ciudadana común, generalmente pobres o de los llamados «sectores C y D» limeños. El

programa cobró inusitada audiencia desde el año 1996 cuando se transmitía por Panamericana Televisión, Canal 5, y convirtió a Laura Bozzo en la «abogada de los pobres» peruanos. Posteriormente, al cambiarse a la estación de televisión más importante del Perú, América Producciones, ella pasó a colaborar con el ex Presidente Alberto Fujimori y, sobre todo, con el ex-asesor de inteligencia y reo en la cárcel Vladimiro Montesinos. Por esta colaboración, Laura Bozzo estuvo con prisión domiciliaria en su oficina y sets de televisión en Lima, desde donde transmitía el programa *Laura* por la cadena Telemundo a los cincuenta estados de los Estados Unidos y a escala internacional. Luego de ser sobreseída en un juicio por corrupción fue sentenciada a cuatro años de prisión suspendida.

Mi hipótesis es que Laura Bozzo, asumiendo el rol de supra-defensora de las mujeres pobres y de sus hijos, insultando directamente a los «padres desnaturalizados» o a los «maridos machistas», no solo contribuye a fomentar los estereotipos masculinos y femeninos, sino que inclusive organiza la identidad de las mujeres pobres como seres abyectos que necesitan ser tutelados. Utilizando una terminología feminista y jurídica, Bozzo estructura su discurso como una defensa de la mujer, sustentándolo superficialmente sobre la base del requerimiento de justicia, pero erigiéndose a sí misma como la representación más alta y solvente de la justicia práctica —más allá de la justicia burocrática— que soluciona los problemas con catarsis de llanto y compasión en cada uno de sus programas. De esta manera, las mujeres que asisten a ellos solo pueden exigir «compasión» y no reivindicaciones concretas, perennizando el modelo de ciudadanía y tutelaje en el que se sustentan los estados latinoamericanos desde el siglo XIX.

Se trata de la puesta en escena de la «barbarie» modulada, posmodernamente, por una especie de feminismo autoritario al que denomino «feminismo sucio» tomando el adjetivo del calificativo que usa el canon literario de los Estados Unidos para denominar a un cierto tipo de cuentos y novelas, el «realismo sucio» (*dirty realism*). El feminismo sucio tendría dos discursos modélicos: el primero sería aquel que propone una supuesta «sustancia» femenina con mayor solvencia moral, solo por el hecho de ser organizado por una mujer, y que no tiene ninguna vocación democrática sino, por el contrario, autoritaria: se buscaría aprovechar la imagen de la mujer como matrona y organizadora de la familia, aunque debajo del ropaje no se halle sino a una mujer fálica a la manera de Bernarda Alba del drama de Lorca. Se trata de un discurso que proclama la reivindicación de la mujer como un ataque frontal al varón y que, en la experiencia mediática peruana, ha estado representado por diversos actores, sobre todo aquellas periodistas y congresistas vinculadas a Alberto Fujimori y apodadas como «las geishas»¹, pero, especialmente, por Laura Bozzo.

¹ Una de las congresistas que apoyaba a capa y espada a Alberto Fujimori, la lingüista Martha Hildebrandt, autora de un importante diccionario de peruanismos, sostuvo en un programa de televisión una respuesta equívoca sobre su vocación de mujer fuerte. Ante la pregunta de la periodista Rosa María Palacios sobre la vocación de «autoridad» que ella mantenía, Hildebrandt

La segunda
tes» y media
escena y per
un par de
caso del Pe
local desde
las In-Sant
Claudia Coc
utilizando lo
tivo y transg
feminista me
otro basuriza
él, una sub
las posibilid
una serie de
de la volunt

SUBCULTUR

Los feminis
se con las
Manuela G
novela Aves
mujeres en
desde los r
Alfonsina Str
na, estudian
partir de las
das, quien
dentro de s
otras reivin
es declarad
fecha, «la

respondió: «
yo cumplo co
autoridad d
(aunque la
Es importan
critica»

La segunda versión del feminismo sucio estaría vinculada con acciones y discursos «fuertes» y mediáticos, como aquellos que reivindican las Guerrilla's Girls en sus puestas en escena y *performances* callejeras, se trataría de desempolvar el feminismo tradicional con un par de bofetadas estéticas que no serían otra cosa que una estrategia revulsiva. En el caso del Perú, este segundo modelo del «feminismo sucio» está en escena en la plástica local desde hace bastante tiempo, con propuestas como La Perra del Colectivo La Perrera, las In-Santas de Karen Bernedo o la propuesta de Peruvian Beauty de Susana Torres y Claudia Coca. Se trata de una propuesta que puede, desde otras posibilidades discursivas y utilizando los medios masivos u otros soportes electrónicos, asumir un proyecto reivindicativo y transgresor. En otras palabras, no debe descartarse de plano el uso de este discurso feminista mediático y «fuerte», sino solo en función de la modalización que objetiviza al otro basurizándolo, en lugar de permitirle habitar un espacio perturbador y construir, desde él, una subjetividad potencial y políticamente productiva. Bozzo, por el contrario, mediatiza las posibilidades de la filosofía de la igualdad y la reivindicación de la mujer a través de una serie de mecanismos autoritarios que convierten a su discurso en una versión femenina de la voluntad de poderío.

SUBCULTURAS FEMINISTAS EN AMÉRICA LATINA

Los feminismos en América Latina tienen una trayectoria larga que incluso podría vincularse con las tertulias organizadas por mujeres intelectuales durante el siglo XIX, como Juana Manuela Gorriti, por ejemplo, o con textos bastante cuestionadores para la época como la novela *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner. Durante los primeros años del siglo XX, las mujeres empiezan a ocupar espacios importantes en la esfera pública, muchas veces, desde los roles de maestras o escritoras, como el caso concreto de Gabriela Mistral o de Alfonsina Storni. Más adelante, después de las revoluciones de la década de 1960 (cubana, estudiantil, sexual), el discurso feminista entra con mucha fuerza a América Latina a partir de las reflexiones y lecturas de las militantes de los distintos sectores de las izquierdas, quienes empiezan a cuestionar el rol de la mujer en la sociedad contemporánea y dentro de sus propios partidos políticos. La «cuestión de la mujer» cobra independencia de otras reivindicaciones y presenta una densidad y coherencia nunca tan visible. El año 1975 es declarado por las Naciones Unidas el «Año Internacional de la Mujer» y, a partir de esta fecha, «la mujer» se convierte en un importante tema de agenda social y política para los

respondió: «Ah, sí, yo soy autoritaria porque ejerzo autoridad... porque exijo a los demás que cumplan con su trabajo así como yo cumplo con el mío» (Programa Prensa Libre, transmitido el jueves 16 de junio de 2005). Extraño que una filóloga confunda autoridad con autoritarismo; en el *Diccionario de la Academia*, autoritarismo es la actitud de quien ejerce en exceso su autoridad (aunque la primera acepción es confusa pues sostiene que es un sistema fundado, primariamente, en el principio de autoridad). Es importante dejar constancia que inclusive una filóloga, que trabaja como congresista, no tiene una idea clara de las diferencias entre ejercer la autoridad democráticamente y ejercerla excediéndose, esto es, abusando de su jerarquía y posición.

gobiernos y los organismos internacionales. Por otro lado, a partir de los primeros años de la década de 1970, empiezan a introducirse en América Latina espacios femeninos de reflexión personal sobre el patriarcado y la dominación de la mujer. Estos espacios funcionan como «talleres» de capacitación o de autodeterminación y son la primera semilla de lo que más tarde fue el movimiento feminista.

Posteriormente a esta década, la «reivindicación de los derechos de las mujeres» sale del *hortus clausus* feminista para entrar a la esfera pública inclusive desde la presión que ejercen los diversos organismos internacionales y las agencias de financiamiento de ONG y proyectos de desarrollo. Por otro lado, a lo largo de la década de 1980, se introduce la categoría «género» en los proyectos de desarrollo, en los proyectos de investigación y en los marcos teóricos de los análisis en torno a la mujer y sus acciones. Para algunas feministas, la introducción del concepto «género» como categoría de análisis implicaba una especie de reformulación del término feminista en una propuesta «blanda» para poder ser implantada en las políticas públicas de los distintos estados.

Las diferentes culturas femeninas en América Latina plantean ciertas características vinculadas, sobre todo, con el tema del cuidado que debe desarrollar la mujer como reproductora de la especie humana. Desgraciadamente, ciertas categorías clásicas feministas, ya no puramente reivindicativas de igualdad y ciudadanía sino formativas de un *nuevo imaginario* para la mujer, no han calado en los amplios sectores populares, y lo que más bien ha surgido de las propias reivindicaciones de las mujeres es una suerte de *economía moral* vinculada directamente con el rol materno y las demandas antes mencionadas². Estas subculturas femeninas se desarrollan en espacios nuevos que han surgido de la búsqueda de supervivencia y que han devenido en una suerte de espacios público-domésticos como son las reuniones de los clubes de madres, los comedores populares, las asambleas de los comités femeninos de autodefensa en sectores populares, las escuelas para madres de familia.

Como sostiene Marta Lamas, estas formas de «feminismo popular» surgieron a la luz de las financiaciones para resistir la pobreza desde las diferentes agencias internacionales y fueron, de alguna manera:

[...] constituidos principalmente por feministas socialistas, mujeres cristianas y ex militantes de partidos de izquierda, que privilegiaron el trabajo con las bases del movimiento amplio de mujeres [...] El feminismo «popular» creció, tratando de no imponer una dirección a las acciones populares pero sí de introducir la reflexión feminista que empezó a sistematizarse desde los ámbitos académicos (2000: 2).

² En este punto se podría comparar el movimiento de mujeres en Italia, país del primer mundo pero con muchas regiones o bolsones tecermundistas y con una cultura cristiana fuertemente arraigada, y las luchas por la libertad de opción ante el aborto de este movimiento con las luchas similares del movimiento de mujeres en América Latina.

Si bien
válida
reflexión
o para
reflexión
nes (el
tivos),
se em
res. Al
nista si
asentaro
reconoci
del fem
parte d
eficaz

Precisa
así com
organiza
jeres y r
destinos
concreta
cultura
ha sido
resas d
chos y
nes soc
y los día
dicativo
siño pre
más rotu
de telev
tiva de
ta para
sión.

EL TAF

El ti
parc

Si bien esta reflexión de Marta Lamas está situada e historizada en México, creo que es válida para los diversos movimientos feministas del resto de países de América Latina. La reflexión feminista, es cierto, se organizó desde diversos ámbitos de la llamada academia —o para decirlo en latinoamericano «de la universidad»— y de los distintos espacios de reflexión conjunta, que pasan por las diversas ONG feministas y sus numerosas publicaciones (el caso de La Morada de Chile y la editorial Cuarto Propio es uno de los más significativos), así como los encuentros feministas de América Latina y el Caribe. En estos espacios se empezó a organizar la cultura feminista para divulgarla al amplio movimiento de mujeres. Algunos de los conceptos y categorías puramente reivindicativos de esta cultura feminista sirven de base a un sentido común potente ante la postergación de la mujer y se asentaron en ciertos discursos aunque tal vez no en las prácticas, incluso a pesar de no ser reconocidos por los actores sociales como específicamente feministas: «El logro político del feminismo es precisamente este discurso, que impulsa la exigencia de derechos por parte de las mujeres comunes y corrientes. Saber que tienen derechos ha sido de lo más eficaz para combatir el sexismo» (Lamas 2000: 4).

Precisamente el tema de los derechos de las mujeres frente a situaciones de desigualdad así como frente a la violencia doméstica, junto con las dinámicas sociales que las mujeres organizaron para paliar las diversas crisis económicas, pudieron empoderar a muchas mujeres y permitirles la posibilidad de entender la importancia de ser agentes de sus propios destinos. Esta nueva manera de entender la agencia social, cruzada con reivindicaciones concretas en el ámbito de la ciudadanía, ha organizado nuevos sentidos simbólicos en la cultura y, de alguna manera, ha creado una subcultura feminista. Esta subcultura feminista ha sido manejada por mujeres letradas, jóvenes universitarias, profesionales liberales, líderes de sectores barriales o campesinos vinculadas con procesos de capacitación en derechos y ciudadanía, pero *no* por los amplios sectores sociales que alimentan sus formaciones sociales imaginarias básicamente de los medios de comunicación como la televisión y los diarios populares. Es más, algunos de estos sectores ven al discurso feminista reivindicativo de derechos con cierta desconfianza, ya no debido al machismo latinoamericano, sino precisamente al uso y abuso de ciertas categorías feministas. Uno de los ejemplos más rotundos es el abuso del discurso reivindicativo de la igualdad que agita la animadora de televisión Laura Bozzo en sus diferentes programas. Ella configura la imagen más negativa de la mujer fuerte, profesional y letrada, que utiliza un discurso aparentemente feminista para organizar su propio nivel de autoritarismo dentro y fuera de su programa de televisión.

EL TALK SHOW LAURA Y LA CONFIGURACIÓN DEL POBRE COMO DESECHO ABYECTO

El tipo de discurso que utiliza Laura Bozzo en sus *reality shows* configura una autoridad para opinar feministamente sobre los derechos de las mujeres, pero siempre por encima de

la propia capacidad de las mujeres que asisten como protagonistas de estos espectáculos para hablar por sí mismas. Desgraciadamente, esta figura, es decir, la de una «mujer autorizada para hablar por las demás puesto que tiene el lenguaje feminista y jurídico», ha sido también utilizada por algunas mujeres dedicadas a la política y ciertamente por algunas feministas funcionarias de Estados o asesoras de organismos internacionales para «hablar por la subalterna», reforzando la cultura de la subalternidad y haciendo lo que Gayatri Spivak califica como absolutamente negativo, es decir, acentuar la subalternidad como forma identitaria para poder plantear la posibilidad de expresión del subalterno solo a través de otras voces y representaciones³:

Laura: ¿Por qué apoya Ud. a su hijo, señora?, ¿Ud. está loca?, ¿lo obliga a robar?[...] Que tu papá se equivoque, trate mal a tu mamá, no significa que tú te drogues. [...] Ud. no tiene la capacidad de ser madre... olvídese, de acá la criatura no va a salir con Uds. Les voy a decir la verdad, Uds. dos no me interesan porque ya están grandes, me interesa la criatura [...] Los llantos no me interesan... aquí se acaba. Ud. ... o yo salgo de acá y le meto una demanda a la Fiscalía del Menor por exponer a un menor en peligro, con un delito que estipula cuatro años, o de acá al chico lo llevamos para un albergue. Porque Ud. no quiere que lo encontremos más adelante en la calle, muerto... ¿no? Entonces, ¿así quedamos? Bueno, hasta mañana, que Dios los bendigue⁴.

El párrafo citado es un ejemplo bastante usual de las formas que utiliza Laura Bozzo para organizar su autoridad. En esta ocasión no se trata de un discurso reivindicativo de la mujer sino de otra opción que, aparentemente, todos tendríamos que apoyar: la defensa de un menor en peligro. El menor de edad que se presenta ante las cámaras sin ningún tipo de efecto visual para ocultar su verdadera identidad –en la medida que los programas son grabados en el Perú aunque transmitidos en los Estados Unidos no se exige esta obligación en la televisión– es organizado como una víctima del abuso de sus padres. Pero ellos están ahí para representar un papel: ellos tienen que ser «desautorizados» en público en tanto Laura Bozzo ejerce de autoridad inapelable. En este párrafo se demuestra el manejo del lenguaje jurídico («le meto una demanda en la Fiscalía del Menor por exposición de menor en peligro»), pero además también la manipulación y el chantaje sentimental («Porque Ud. no quiere que lo encontremos más adelante en la calle, muerto... ¿no?») y, con ambos, consolida su autoridad a través de su palabra y sus gestos. El toque final es la bendición: el detalle numinoso-cristiano más característico de la configuración del poder matriarcal en América Latina y el mundo católico coronando el autoritarismo desplegado en los segundos anteriores.

³ Para un análisis sobre la forma como ciertos sectores del feminismo «opinan y hablan» por las otras subalternas en la construcción de políticas sobre violencia doméstica en Argentina, ver el artículo de Inés Hercovich 2002: 3-25.

⁴ Programa *Quiero botar de mi casa a mi hijo pero su madre lo apoya* (martes 29 de abril de 2003, transmitido por la cadena Telemundo en los Estados Unidos).

El pro
Laura
reotip
seres
pero
prog
raci
sueg
Los
ción
versión
basuri
nació

EL I

Eso
ma
sábada
audier
condi
inspi
mes
zzo
el p
rasgr
el de
emba
utiliza

El pi
anin
una
sup
ra, Q
conv
quie
Dios
En el

El programa de Laura Bozzo, llamado primeramente *Laura en América* y ahora simplemente *Laura*, construye, contribuye y eterniza, desde esta dimensión de *feminismo sucio*, el estereotipo del «telepobre»: se trata de representar a los pobres en primera instancia como seres humanos que hacen cualquier cosa por sobrevivir, saltando toda valla moral y ética, pero además como personas volcadas en una sucesión de actos abyectos. Los títulos de los programas revelan la forma como se organizaba la imagen de los participantes: «Yo era racista, pero ese negro me está volviendo loca», «Le robé el marido a mi madre», «Mi suegra era alcahueta de mi marido», «Te dejo por otra que está embarazada», entre otros. Los pobres exhiben su fragilidad y entonces pueden «venderse»; asimismo, en contraposición a su estatura moral requieren de ser asistidos. Este tipo de programas plantean una versión en paralelo de la justificación del asistencialismo a través de una estrategia de basurización que es también funcional a los discursos asimiladores de las agencias internacionales.

EL PROGRAMA «HARÍA CUALQUIER COSA POR DINERO»

Eso fue lo que sucedió durante la emisión del sábado 27 de noviembre de 1999 del programa *Laura* a través de la cadena nacional peruana América Televisión. El programa de ese sábado se tituló «Haría cualquier cosa por dinero» y, además de lograr altos índices de audiencia y de basurización simbólica, cristalizó esta idea funcional de la abyección como condición *sine qua non* de los pobres. El tema del programa no fue original, sino que se inspiró en otro similar que la animadora cubana Cristina Saralegui había elaborado algunos meses antes en su *show* de Miami (Telemundo). Algún tiempo después, cuando Laura Bozzo fue criticada por un amplio sector de la opinión pública peruana, se defendió atacando el programa de Saralegui: «Yo he dicho que hubo excesos, pero a mí me da risa que se rasguen las vestiduras criticando mi programa cuando en otros se hacen cosas peores... en el de Cristina salió una anciana corriendo desnuda por las calles de Miami y dos personas embadurnándose en caca» (Garrido 2004: 56). La lógica de que «hay algo peor» ha sido utilizada innumerables veces por la conductora.

El programa empieza de la forma tradicional: con la presentación de la estrella que es la animadora. Por lo general, el programa se abre con la imagen de la animadora bajando una escalera desde la parte más alta del set con la finalidad de lograr el efecto de cierta superioridad que, finalmente, baja al llano. Esto lo explica con detalle su anterior productora, Cecilia Cebreros: «Laura baja con su tremendo tamaño, un metro setenta y cinco que se convierten en un metro ochenta con tacos, y se para enfrente de sus humildes panelistas, quienes, por supuesto, están sentados. Esa disposición no es gratuita. Eso le da poder. Es Dios. La idea es esta: yo bajo y te digo a ti que no sabes ni mierda...» (Robles 2004: 22). En el caso del programa analizado sucede exactamente lo mismo: ella baja con un vestido

blanco humo o blanco plata, irónicamente blanco «sucio», y mientras lo va haciendo dice lo siguiente:

L. Bozzo: «Muy buenas noches. Bienvenidos al programa. Un beso inmenso para todos y un aplauso fuerte para mi público. Bien. Hoy tenemos un programa realmente divertido. ¿Hasta dónde serías capaz de llegar —tú, sí, a ti te pregunto— por dinero?»

EL PÚBLICO APLAUDE. APARECE EL TÍTULO DEL PROGRAMA EN FORMA DE *BANNER* DE COLOR NARANJA EN LA PARTE INFERIOR DE LA PANTALLA: «HARÍA CUALQUIER COSA POR DINERO».

L. Bozzo: Nuestros invitados el día de hoy están dispuestos a pasar las pruebas más *increíbles, audaces, asquerosas, repugnantes y divertidas* que ustedes se puedan imaginar. (PAUSA). Tenemos a un hombre que va a salir disfrazado de mujer a chaparse a todos los hombres en la calle. (PAUSA). Tenemos a una mujer que se va a meter desnuda en una pileta en un parque público. Tenemos a un hombre que se va a descolgar 17 pisos, y también tendremos a un hombre que saldrá en pañales, verdad, en triciclo, a la calle. (PAUSA). Tendremos también a mujeres que van a hacer una lucha acá en el barro. Y casos que nos ván a dejar con la boca abierta. Pero no me hagan uh-uh-uh porque ustedes también pueden participar. Y el público de este programa, tal vez, puede hacer. A ver vamos a ver quién se atreve. A ver si tú que decías uh-uh-uh te atreves a hacer lo que nuestros invitados van a hacer por menos plata. No se muevan que regresamos con «Voy a hacer cualquier cosa por dinero» (Minuto 01-04). [subrayado mío]

De entrada, la conductora propone y marca la idea central del programa: no se trata solo de hacer cualquier cosa por dinero, sino de hacer cosas «increíbles, audaces, asquerosas, repugnantes y divertidas». Tiene que ponerse en juego el factor asco: la repugnancia y la náusea son imprescindibles para que «eso» que se hace por dinero sea «divertido».

En el programa suceden los siguientes hechos que se describen pormenorizadamente porque es imprescindible ver en este muestrario la voluntad de manejo político del proceso de basurización: un hombre come alpiste disfrazado de gallina; una chica se desnuda para que le pinten el cuerpo; un hombre disfrazado de mujer sale a las calles para besar a otros hombres; otro se disfraza de bebé para salir a la calle y pasear en un triciclo (luego tres hombres lo imitan en el set, entre ellos dos ancianos); cuatro mujeres se vendan los ojos para besar a un «hombre-lobo» y, posteriormente, cuando descubren su fealdad, la conductora las reta para que los besos sean «más largos» (siempre por dinero); dos mujeres se desvisten hasta permanecer en ropa interior para ser «bañadas» con una botella llena de sapos, luego les agregan una lagartija; una chica se baña en *topless* en las fuentes del Parque Salazar en el barrio residencial de Miraflores; dos chicas se introducen en una tina de barro y pelean; una señora le lame las axilas y los pies (previamente embarrados de *fugde*, yogur y miel) a un hombre que ha estado realizando ejercicios durante una hora; tres hombres comen gusanos vivos; una muchacha negra se deja cortar el pelo a coco; dos personas comen comida de perros y una pareja realiza un *striptease* (ver en el anexo 4 la transcripción del programa completo).

A todas
dólares,
cantidad
ductora ni
humana: e
cualquier
con nec
fueron
de la p
ces de

Una de
una buena
pies de ur
es quien

La cuesti
vestida co
llez, de
mente
divertir
concier

A todas estas personas se les pagó una cantidad de dinero que no sobrepasaba los cuarenta dólares, aunque la muchacha que se bañó desnuda en el Parque Salazar no quiso revelar la cantidad pagada. Luego de que todas estas personas realizaron dichas acciones, la conductora pidió un aplauso marcando, una vez más, la espectacularización de la denigración humana: el circo de la miseria en función de la abyección moral de quienes pueden «hacer cualquier cosa» por dinero. No obstante, quienes estuvieron en «escena» fueron personas con necesidades económicas apremiantes y las cantidades de dinero que se dispensaron fueron tan reducidas que solo personas en una situación económica desesperada —un 30% de la población que se encuentra por debajo de la línea de pobreza extrema— serían capaces de aceptar.

Una de las escenas más fuertes del programa y la que produjo el mayor rechazo de parte de una buena parte del público fue aquella en la que una señora de barrio lamía las axilas y los pies de un hombre que había estado haciendo ejercicios «y sin bañarse desde ayer». Laura es quien ejerce de oficiante, como siempre, de esta escena:

L. Bozzo: Yo les hablé de esta prueba, ¿verdad? Este hombre no se ha bañado dos días. Más de una hora que está haciendo deportes. Y esta prueba consiste en que vengan, dos voluntarias, vamos a ver quién es la que queda elegida, para lamer las axilas. Ajjj (SONIDO DE ASCO). Y luego tenemos una serie de salsas allí en la mesa que vamos a echarle a los pies. Ellas tienen que lamer la planta de los pies.

CORTE BRUSCO EN LA EDICIÓN: HAY DOS SEÑORAS. EL PRECIO BASE ES \$ 40. EMPIEZA LA SUBASTA EN CUENTA REGRESIVA, QUIÉN LO HACE POR MENOS: 40, 30, 28, 25, 24.

L. Bozzo: Ella se queda pero no por veinticinco. Se queda por treinta dólares. (PAUSA). Acá se trata de divertirnos.

LA SEÑORA ESCOGIDA VISTE UNA BLUSA FLOREADA. EMPIEZA A BAILAR SOLA, ANIMOSA. TANTO LAURA COMO LA PARTICIPANTE ESTÁN AL LADO DE UNA CAMILLA DONDE UN HOMBRE VESTIDO SOLO EN *SHORT* CONTINÚA HACIENDO PESAS, CON MANCUERNAS, DE FORMA ALTERNADA.

L. Bozzo: Tú te estás divirtiendo mucho, ¿verdad?

Señora: Sí Laurita.

L. Bozzo: ¿No te da nervios?

S: Un poco.

L. Bozzo: Un poquito.

S: Un poquito.

L. Bozzo: Bien. Lo primero, lo primero, era lamer la axila, ¿verdad? ¡Ay, qué asco! A ver.

La cuestión es divertirse: la puesta en escena en la que una señora de extracción popular, vestida como las mujeres de los barrios obreros o de los pueblos jóvenes, con gran sencillez, debe primero bailar y luego pasar a la acción por 40 dólares está organizada abiertamente como un acto asqueroso, que va a asquear al público que, a su vez, gozará y se divertirá de la humillación de la mujer. No se trata de un acto en el cual una mujer con conciencia de cierto goce perverso ejerce el mismo ante las cámaras: la señora que se

acerca a lamer las axilas y los pies no tiene plena conciencia de lo que está haciendo. Salió del público y, a diferencia de las otras mujeres que se habían desnudado en público, ella no tenía esa capacidad, pero sí la de aguantar la arcada. Laura Bozzo le pregunta, de forma especialmente perversa, si le da nervios, esto es, si no siente un cosquilleo corporal que, de alguna manera, la ponga en alerta sobre el acto que va a realizar en público. La mujer le contesta «un poco» y entonces Laura minimiza ese sentimiento reafirmando que se trata de un «poquito». Algo mínimo: una valla que puede ser atravesada.

EL HOMBRE DEJA DE UTILIZAR LAS PESAS MANCUERNAS. LA SEÑORA SE ACERCA Y SE ESCUCHA A LO LEJOS QUE LE PREGUNTA «¿TE HAS BAÑADO, NO?». ENTONCES, PRIMERO LA SEÑORA LIMPIA EL SUDOR CON SU MANO Y LUEGO LAME LA AXILA IZQUIERDA. EL PÚBLICO GRITA.

PÚBLICO: «¡LA OTRA, LA OTRA!».

LA SEÑORA MIRA A LAURA, QUIEN LE INDICA QUE SIGA LAS INSTRUCCIONES. ENTONCES LAME LA AXILA FALTANTE, LA DERECHA. APARECE EL SIGUIENTE *BANNER* EN LA PARTE INFERIOR DE LA PANTALLA, SOBRE FONDO NARANJA: «LAME LAS AXILAS Y LOS PIES SUDADOS DE UN HOMBRE QUE HIZO EJERCICIOS DURANTE HORAS».

L. Bozzo: Bien, ahora viene. (PAUSA). Los pies, acá. Bien, tú tienes que elegir con yogur, miel, no sé lo que quieres, tienes que... (PAUSA).

EL HOMBRE HA LEVANTADO LOS DOS PIES SOBRE UNA CAMILLA. LA SEÑORA EN CAMBIO ESTÁ PROBANDO LOS POTAJES QUE ESTÁN EN UNA MESA.

L. Bozzo: No, tienes que echarlo a los pies. A ver, a ver.

LOS DEDOS DE LOS PIES SON EMBADURNADOS CON LOS TRES POTAJES.

L. Bozzo: Ahí no más. Esto parece un *sundae* de chocolate. A ver, piensa que estás comiendo un helado. Párate por acá y tienes que lamerlo.

LA SEÑORA EMPIEZA A REALIZAR LA PRUEBA.

L. Bozzo: Bien. Un aplauso para ella. A ver. Bien. (LUEGO LE ENTREGA LOS DÓLARES PROMETIDOS). Diez, veinte, treinta. Un aplauso.

Laura Bozzo estuvo arrepentida de este programa en concreto, sobre todo, después de la movilización ciudadana que reclamaba contra esta forma de denigrar a los participantes. Desde este momento y debido a su internacionalización a través de la cadena Telemundo apoyada por el *broadcaster* Jim McNamara, Bozzo también fue criticada en países como México, Chile y Venezuela donde se retransmitía su programa. En Venezuela, después del éxito del programa *Laura* en horario infantil, el presidente Hugo Chávez firmó una ley que restringía los *talk shows* al horario nocturno. En Chile, el Consejo Nacional de Televisión decidió formular cargos contra la Universidad de Chile, administradora de Chilevisión, donde se transmitía el programa por «ser denigrante y humillante del ser humano» (Garrido 2004: 100).

En determinadas sociedades, el problema ético podría presentarse al encontrarse una persona en la disyuntiva de hacer o no hacer algo por dinero, como las tramas de ciertas películas hollywoodenses donde esta disyuntiva se pone en escena a partir de un millón de

dólares
una
sión
can
y no
el p
para
antes
«noso
que n
dist
ese
nos
cos
asis
tame
por
los pr
misim
para
Fam...
idea
«El
com

EL «I

En
sac
ción
ma
cer
Lo
progr
como
no de

Toda
debi
ma

dólares (por ejemplo *Una propuesta indecente*), y a propósito de situaciones que no tienen una directa vinculación con elementos que producen asco en algunos programas de televisión locales (como *The Fear Factor*); en el caso del programa *Laura*, se juega por una cantidad ínfima y por «pruebas» que despiertan de inmediato un rechazo en el televidente y no una identificación circunstancial en relación con un tema ético o moral. Por supuesto, el problema no es la cantidad que entra en juego, sino la opción de juntar miseria y asco para producir en el espectador rechazo y no identificación (como en el caso de la película antes mencionada). Se trata sin duda de una estrategia para organizar el mundo entre «nosotros» (los espectadores) y los «otros» (quienes entran en el juego); es decir, aquellos que nos producen asco y nosotros los asqueados. El proceso de basurización provoca una distancia inmediata con el elemento que será basurizado: las personas que se presentan en ese programa, en su gran mayoría de los sectores populares del país, no serían seres humanos como «nosotros» pues su estatura moral es mínima en la medida que «hacen cualquier cosa (miserable) por dinero». Por lo tanto, dada su estatura moral, deben ser socorridos, asistidos, protegidos y tutelados. En otras palabras, desde la televisión se articulan perfectamente dos discursos que deben difundirse para organizar mejor el imaginario autoritario: por un lado, están estos pobres que «hacen cualquier cosa por dinero» y, por otro lado, están los proyectos y programas sociales para pobres que deben ser protegidos incluso de ellos mismos. En el medio se encuentra la «defensora de las mujeres»: la única voz autorizada para decidir. Precisamente esto es lo que una de las psicólogas de la ONG Solidaridad y Familia, que dirigía Laura Bozzo, comenta respecto a la imposibilidad de canalizar una idea de justicia en el set de televisión, debido a su personalidad absorbente y megalómana: «Ella siempre dijo *yo te soluciono, yo me encargo, yo lo hago*. Yo, yo, yo. Tratamos de combatir eso pero ella no entendía» (Robles 2004: 24, énfasis original).

EL «TELE-POBRE» FUNCIONAL A LA POLÍTICA AUTORITARIA

En el Perú, luego de la transmisión de este programa, se produjo una ola de indignación que sacudió la somnolencia de la mayoría y que no estuvo motivada simplemente por la exhibición de «asquerosidades» sino, sobre todo, por la forma como la gente expuso su autoestima para sobrevivir un día más por veinte dólares. La indignación corrió a cuenta de establecer una separación entre los «actores de ese programa» y los «espectadores asqueados». Lo interesante de la reacción es que inmediatamente se introdujo a la conductora del programa, Laura Bozzo, como la autora directa del proceso de basurización y, por lo tanto, como la responsable de la «abyección». Finalmente, el público no es un receptor pasivo que no decodifica según sus propios valores.

Toda esta situación, asimismo, no puede leerse fuera de contexto: las instituciones del país debilitadas, la carrera por las elecciones presidenciales con baches y sobresaltos, la altísima inversión (53.333.553,25 dólares) que realizaban las entidades del Estado en publici-

dad durante el momento final del gobierno de Alberto Fujimori, en medio de una corrupción sin precedentes y caos moral y ético en todos los niveles de la población. Esta situación nacional respondía en parte a la presión de los organismos internacionales que exigían medidas económicas que acrecentaban la recesión debido a la exigencia de cumplir pormenorizadamente con el servicio de la deuda y con mantener una caja fiscal saneada, paliando mínimamente los efectos de la crisis a través de la asistencia de programas de alimentación del Banco Interamericano de Desarrollo o del Banco Mundial.

Como ha señalado el crítico de televisión Fernando Vivas, programas como el de Laura Bozzo han contribuido a instalar en la televisión peruana un discurso demagógico y regálón, que ofrece dádivas además de entretenimiento. Hoy en día, conocidos los vínculos entre América Televisión, esto es, entre los inculpadados José Enrique y José Francisco Crousillat, padre e hijo, y el poder cívico-militar mafioso que gobernó el Perú durante la década de 1990, es posible identificar con mayor claridad la relación de simbiosis entre el discurso populista de *Laura* y el régimen fujimorista, entre los «éxitos» y «primicias» del programa y la consolidación de un sistema autoritario (Acevedo 2001). La tele-realidad es otra de las estrategias del neopopulismo, es decir, este populismo que se ejerce desde las políticas sociales de asistencialismo para intentar manejar simbólicamente la crueldad del proyecto neoliberal, mientras se siguen aplicando sus planes. Este manejo simbólico es una forma de poner en juego «la estética de la basura» para poder representar «lo irrepresentable latinoamericano (las pulsiones) y congelarlo en una serie de imágenes funcionales al centro» (Castillo 1998: 338).

De alguna manera, la cultura de la indigencia también operaba en el otro lado de la esfera social y en lo más alto de la pirámide de la espectacularización de lo social: según el metarrelato del mercado, la ética puede ser puesta de lado ante el pragmatismo de la supervivencia. Los dueños de los medios, en el caso de América Televisión, la familia Crousillat, también actuaron de acuerdo con esta lógica asistencialista. Pusieron a disposición del gobierno de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos la línea política de sus medios a cambio de una asistencia: publicidad primero; luego, inmediatamente, dinero en efectivo. Solo que la puesta en escena entre una y otra *performance* de petición de asistencia es completamente diferente: los tele-pobres deben realizar actos abyectos en público, los ricos (o dueños de los medios) realizan actos abyectos en privado; los tele-pobres actúan para las cámaras con la finalidad de dejar en claro que se trata de un acto abyecto expuesto y se exponen completa y abiertamente; los dueños de los medios creen que no actúan, creen que están en un espacio íntimo —la sala del SIN— y, cuando reciben el dinero del soborno, juegan el papel de una negociación completamente decente; podría decirse que los tele-pobres reciben ese poco dinero por una necesidad apremiante; en cambio, los dueños de los medios no tuvieron la necesidad —las deudas y los demás problemas tributario-financieros no eran tan fuertes—, sino que recibieron el dinero por una especie de sensualidad por la abyección del cohecho.

Como
la ne
financ
sum
cul
paí
aut
part
ciop
pobre
televi
lariza
bas

Como resultado del deterioro ético en conjunción con un discurso neoliberal que preconiza la necesidad de una tutela a los pobres, el programa *Laura* se instaló en el imaginario de finales de los años de la violencia (1990-2000) para modular y traducir en actitudes de sumisión y subalternidad cualquier respuesta reivindicativa fuerte que partiera desde la cultura de las mujeres. Laura Bozzo, desde su condición de mujer blanca y letrada en un país altamente racista y con altos índices de analfabetismo, logró organizar una imagen de autoridad moral superior femenina en una suerte de *performance* mediático basurizador; a partir de esta actuación, su capacidad y eficiencia crecían en forma inversamente proporcional a la caída de la agencia de sus propios entrevistados. Esta presentación de los pobres en una *performance* de conjunto, teniendo conciencia todos de que en el set de televisión «se actúa» para un público que está ausente pero presente, permite la espectacularización de la miseria moral que llega a los espectadores constituyendo una pedagogía basurizadora.

CAR
ASC
FOR
(A

Los di
de una
cultura
patrone
delimita
como
o suje
pueda
tiene
una se
repele

En tér
un elem
desecha
hemos
alterida
madas
como r

En el c
para cor
manera
ambiguo
de los o
débil, s
pobre.
bién al
sando u

CAPÍTULO VII

ASCO, BASURIZACIÓN SIMBÓLICA Y FORMAS DE CONSTRUCCIÓN DEL OTRO (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Los diversos teóricos y filósofos que han investigado el tema del asco sostienen que se trata de una emoción y no solo de una reacción; que esta emoción, a su vez, es una construcción cultural; por lo mismo, el asco se aprende, se desaprende y se modifican las pautas y patrones de experimentarlo a lo largo de la vida. El asco es, por lo tanto, muy difícil de delimitar y de definir; no obstante, y solo para uso metodológico, podríamos definir al asco como una sensación aversiva producto del contacto personal y sorprendente con un objeto o sujeto que provoca rechazo y atracción a su vez, debido a un extraño temor a que este pueda contaminarnos. Lo ambiguo del asco es que esta sensación, al mismo tiempo, contiene un componente de seducción por el objeto que lo provoca. Por eso mismo, el asco es una sensación que nos protege ante la ambigüedad de un objeto o sujeto que, a su vez, repele y atrae.

En términos sociales, el asco permite que simbólicamente organicemos a un «otro» como un elemento que será evacuado del sistema donde nos encontramos: lo asqueroso debe ser desechado porque no permite la fluidez del sistema. Así, la basurización simbólica como la hemos venido desarrollando a lo largo del libro es una forma de construir otredades o alteridades funcionales a la lógica hegemónica del capitalismo tardío en sociedades llamadas periféricas. La basurización como estrategia implica la necesidad de un centro como referencia y una periferia que sirva como vertedero de la «basura simbólica central».

En el contexto peruano concreto, el asco como sentimiento permite una plataforma afectiva para construir alteridades basurizadas con la finalidad de producir rechazo al otro y, de esta manera, afianzar una cultura basada en el autoritarismo, en el tutelaje y en un sentimiento ambiguo que, de un lado, busca una figura a quien seguir y ver como articulador del destino de los otros —una especie de patrón— y, por el otro lado, se auto-configura como una persona débil, sin fuerza, sin posibilidades de salir de ese ropaje de hombre-muladar o de tele-pobre. El gran problema del asco es que, al mismo tiempo, como emoción vinculada también al rechazo de «contaminantes» permite cohesionar a un grupo social que está atravesando un proceso de deterioro moral fuerte. Por lo tanto, el asco como base de un proceso

basurizador sería conflictivo y negativo en la consolidación de una cultura democrática; en cambio, paradójicamente, como reacción primaria ante un proceso de deterioro moral permite un afianzamiento de la misma.

Estas características antagónicas del asco le dan su carácter peculiar. A su vez, de alguna manera, estas mismas características sugieren una entrada interesante como marco para un análisis de imaginarios sociales. En los cuatro discursos analizados, el asco es catalizador para rechazar al otro o, inhibido, para autorizar actos corruptos. Se trata de un elemento complejo que, además, ayuda a entender las formaciones sociales imaginarias en el Perú organizadas sobre culturas enfrentadas y prácticas excluyentes.

En el caso de la violación de Giorgina Gamboa, el asco se organiza como sustrato afectivo para rechazar el propio cuerpo («depositario» del acto de violación) y, desde esta situación des-corporalizada, organizar otra forma de asumir la identidad a través de la maternidad que lo enaltece todo, inclusive un «monstruo». Giorgina Gamboa fue basurizada no solo en el acto de violación múltiple, sino en los sucesivos encuentros con los operadores de justicia y con los médicos y enfermeras que la trataron y la obligaron a mantener su embarazo hasta el final. Ella se convirtió para la comisión de la CVR en el cuerpo violado por excelencia y, posteriormente, en la víctima que debe hablar su testimonio como una forma de consolidar un dolor nacional. No obstante, Giorgina Gamboa se libera de ese rol de víctima «ontológicamente pura» para, en el último momento de su testimonio, re-identificarse con las hijas de las violaciones, las «señoritas» producto de la violencia contra la mujer, que hoy en día merecen justicia más que compasión, posicionándose desde un rol activo, desde una agencia propia.

En el caso del discurso del suboficial de tercera el Brujo, el otro basurizado y funcional al propósito de la guerra sucia es aquel a quien se le considera *desecho humano viviente*. En esta ocasión se trató de una acusada de terrorismo a quien, además por su condición de mujer, se le violó incluso después de muerta. El cadáver cobra una funcionalidad única: ser depositario de la irrefrenable sexualidad de los soldados —de esa tropa también basurizada por oficiales y suboficiales— y encubre una serie de juegos de poder entre unos y otros.

Por otro lado, pero dentro de la misma esfera de lógicas perversas, Vladimiro Montesinos logró organizar una red de corrupción de niveles dantescos debido a su forma de utilizar y manipular la falta de límites en torno al asco moral de los múltiples actores sociales que pasaron por la «sala de la corrupción». Inclusive, como se puede apreciar en el caso del video de Julio Vera Abad analizado en este trabajo, Montesinos llega a producir un «brillo» fugaz pero certero de la misma putrefacción que, de alguna manera, seduce como una máscara de respetabilidad y limpieza a quienes estaban involucrados en los actos corruptos.

Laura B
supra-de
tribuyó a
las mujer
nología
sustenta
se a sí
solución
De esta
reivindic
sustenta

Esta es
autorita
común
un des
en un
un hom

Existen
los grupo
de todo
estos de
la impo
mente
basuriza
militar
Vladimir
Sendero
miento

En el ti
coment
al asco
dialogar
deramos
lógica p
realidad
poderos
«basuriz

Laura Bozzo, a su vez, fue la operadora mediática de Montesinos, asumiendo el rol de supra-defensora de las mujeres pobres, de matriarca del régimen de Alberto Fujimori, contribuyó a fomentar los estereotipos masculinos y femeninos, y a organizar la identidad de las mujeres pobres como seres abyectos que necesitan ser tutelados. Utilizando una terminología feminista y jurídica, Bozzo estructura su discurso como una defensa de la mujer, sustentándolo superficialmente sobre la base del requerimiento de justicia, pero erigiéndose a sí misma como la representación más alta y solvente de la justicia práctica que soluciona los problemas con catarsis de llanto y compasión en cada uno de sus programas. De esta manera, las mujeres que asisten a ellos solo pueden exigir «compasión» y no reivindicaciones concretas, perennizando el modelo de ciudadanía y tutelaje en el que se sustentan los estados latinoamericanos desde el siglo XIX.

Esta es en suma la propuesta principal de este libro: a través de cada uno de estos discursos autoritarios podemos reconocer elementos similares vinculados a una especie de «sentido común»: el autoritarismo basado en una relación de tutelaje con los subalternos sostiene un desprecio hacia este tipo de alteridad que reside en «basurizar al otro», convirtiéndolo en un ser desechable que prácticamente ha perdido su condición humana: un *homo sacer*, un hombre-muladar, un tele-pobre, un desecho abyecto.

Existen otros discursos autoritarios y «basurizadores», modulados desde la perspectiva de los grupos alzados en armas, como el discurso senderista que ha sido fijado en documentos de todo tipo, y que sin duda constituye un reto para futuras investigaciones pues, a su vez, estos documentos demuestran que el autoritarismo, la visión «modernizadora» a través de la imposición de una manera de entender el mundo, se cuela en propuestas que aparentemente apelaron al cambio contra el autoritarismo tradicional. Por eso mismo, esta mirada basurizadora desde el odio/asco/desprecio a la otredad radical no es un patrimonio de los militares, ni de los corruptos funcionarios fujimoristas, ni de los perversos seguidores de Vladimiro Montesinos, también ha jugado su papel en la visión que los miembros del PCP-Sendero Luminoso (y grupos adláteres como Puka Llacta) así como los militantes del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru han tenido de las «mesnadas» o de los asháninkas.

En el transcurso de la investigación, cuando los textos que anteceden a estas líneas eran comentados por algún lector, siempre asomaba una pregunta: ¿cuál es el sentimiento opuesto al asco que puede permitir una cohesión grupal y a su vez una amplitud cultural para dialogar con nuestras alteridades radicales?, ¿el respeto, la dignidad, la compasión? Consideramos que es imprescindible salir del juego binario al que nos ha acostumbrado nuestra lógica periférica occidental para poder desplazarnos en diferentes espacios que, como la realidad, son mucho más ambiguos, heterogéneos y no reductibles, pero a su vez muy poderosos. Por eso mismo, no existe un solo sentimiento al cual apelar para evitar la «basurización simbólica» o para salirse de ella si es que otro nos ha calificado de tal, se

requiere de una actitud permanente de ética abierta al otro, como lo plantea Levinas¹, una práctica sostenida de escucha y diálogo; pero, a su vez, se requiere de un sentimiento de autoconfianza de saberse imprescindible, así como el otro, para la construcción de una comunidad nacional.

OB

ACEV
2001ACHA
2004AGA
2001
1998ALVAR
1990AMN
2001ANDEF
2000AREV
2001ARGV
2004

¹ «La ética, la solicitud dirigida al ser de quien es diferente de mí mismo, la no indiferencia a la muerte del otro [...] que inaugura el orden de lo humano, de la gracia y del sacrificio» (Levinas 2001: 250).